دكتور عبد الحليم عويس

ابن حزم الأندلسي

وجهوده في البحث التاريخي والحضاري



الزهراء للإعلام العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

الزهراء للإعلام العربى
قســم النشــر

ص. ب : ١٠٢ مدينة نصر – القاهرة – تلغرافياً : زاهراتيف – تليفون ٦٠١٩٨٨ – ٢٦١١١٠٦ – تلكس ٩٤٠٢١ رائف يوإن
P .O : 102 Madinat Nasr - Cairo - Cable : Zahratif - Tel : 601988 - 2611106 - Telex : 94021 Raef U . N

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله
وعمل صالحا وقال إننى من المسلمين ﴾

صدق الله العظيم
فصلت / ٣٣

الطبعة الثانية

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨

الجمع التصويرى والتجهيز
بالزهراء للإعلام العربى

تصميم الغلاف والإخراج الفنى : أحمد خليل

مقدمة

عرف أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) بأنه فقيه ظاهرى ، وشاعر ، ودارس للملل والنحل . ولم يشتهر ابن حزم بين الناس بأنه « مؤرخ » ومفكر ذو باع طويل فى الدراسات الحضارية ، حتى كاد هذان الجانبان يختفيان عند تقويمه ، وكاد هذا المفكر العبقرى العظيم يفقد جزءاً من رصيده الكبير الذى أسهم به فى إثراء الحضارة الإسلامية !!

والغريب أن أكثر الذين تناولوا ابن حزم - ترجمة وتقويماً - فى القديم والحديث ، لم يغفلوا الإشادة بابن حزم - مؤرخاً ومفكراً ذا دور كبير فى الحضارة الإسلامية - ومع ذلك فإن هذين الجانبين كادا ينسيان ، وتطغى عليهما الجوانب الأخرى فى فكر ابن حزم ، وكاد الفكر الإسلامى - بالتالى - يحرم من الإفادة بآراء ابن حزم ونظراته التاريخية والحضارية !!

يقول تلميذ ابن حزم (الأول) المؤرخ أبو عبد الله الحميدى (ت ٤٨٨ هـ) بعد أن أورد مقدمة لكتابه المعروف : « جذوة المقتبس فى ذكر ولاة الأندلس » ضمنها نبذة عن ولاة الأندلس حتى عصره ... يقول : « هذا آخر ما استفدنا أكثره من شيخنا أبى محمد على بن أحمد رحمه الله [١] » ، ويقول بعد أن أورد ترجمة (بقى بن مخلد) : « هكذا أخبرنا أبو محمد فيما جمعه من ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس [٢] » ويعلق الحميدى على خلاف فى تحديد وفاة عبادة بن

(١) الجذوة ص ٣٦ طبعة الدار المصرية العامة للتأليف ١٩٦٦ م .

(٢) المصدر السابق ١٧٨ .

عبد الله بن ماء السماء الشاعر ، فيرجح رأى ابن حزم ويقول : « وأبو محمد أعلم بالتواريخ (١) » .

وأما صاعد - التلميذ الثانى لابن حزم - فيذكر فى نصه الذى نقله عن أبى رافع الابن الأكبر لابن حزم - وحصر فيه مؤلفات أستاذه أن من بينها مؤلفات فى « التاريخ والنسب » ويذكر أن ابن حزم : « أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام ... مع وفور حظه فى المعرفة بالسير والأخبار (٢) » .

وبعد هذا الجيل اعترف كثيرون لابن حزم بالسبق فى هذا الجانب (٣) ، بيد أننا نعتقد أن لرأى المؤرخ الكبير عبد الرحمن ابن خلدون قيمة تكفينا عن الاستطراد فى ذكر آراء مؤرخى العصر الإسلامى الوسيط .

فابن خلدون يعتمد على ابن حزم فى كثير مما أورده فى « الأنساب » بل إن نسبه نفسه قد اعتمد فيه على ابن حزم (٤) .

وعندما تحدث ابن خلدون عن الخلاف بين النسّابة فى الأصل الذى انحدر منه جذما البربر المعروفان : برنس وماذغيس (الأبتر) أورد رأى ابن حزم ، ثم رجحه قائلا : إلا أن رواية ابن حزم أصح لأنه أوثق (٥) .

وفى موضع آخر عقب على نسبة زواوة فى كتامة - وهو رأى ابن حزم - فقال : « والصحيح عندى ما ذكره ابن حزم (٦) » .

---

(١) الجذوة طبعة الدار المصرية العامة للتأليف ١٩٦٦م ص ٢٩٣ .

(٢) صاعد : طبقات الأمم ١٠٢ وابن بشكوال : الصلة ٢ - ٤١٦ .

(٣) انظر ابن حيان: المقتبس ص ٩٠ ، وابن بسام : الذخيرة ١ - ١ - ١٤٠ وياقوت : معجم الأدباء ١٢ - ٢٤٧ وابن الأبار : الحلة ١ - ١٨ ، ٣٥ وغيرهم :

(٤) انظر الجمهرة ٤٦٠ .

(٥) العبر ٦ - ٨٩ طبعة بولاق .

(٦) المصدر السابق ٦ - ١٢٨ .

وحول هذه القضية نفسها يعقب ابن خلدون فى موضع آخر ، فيقول : « والمحققون من النسابة مثل ابن حزم وأنظاره إنما يعدونهم من بطون كتامة وهو الأصوب[١] » .

وفى حديث ابن خلدون عن أصل البربر ، وذكره لما ذهب إليه بعض النسابة من أنهم من « حمير من ولد النعمان أو من مضر من ولد قيس بن عيلان » يعلق ابن خلدون على هذا الرأى قائلا : « إنه منكر من القول » ثم يستشهد بابن حزم ، فيقول : « وقد أبطله إمام النسابين والعلماء أبو محمد ابن حزم[٢] » .

وكما اعترف المؤرخون الأوائل لابن حزم بالبروز فى بعض الجوانب التاريخية ، كذلك اعترف المفكرون المتأخرون ببروزه فيها .

فالدكتور « شوقى ضيف » فى صدر تحقيقه لرسالة ابن حزم فى الخلفاء : « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء » يذكر أن ابن حزم « أظهر عبقرية فذة فى التاريخ[٣] » . ومحققا رسائل ابن حزم المعروفة باسم « جوامع السيرة ورسائل أخرى » عقدا فصلا كاملا عن ابن حزم المؤرخ انتهيا فيه إلى إثبات أن ابن حزم صاحب مذهب متميز فى التاريخ ، وأنه يتمتع بصفات المؤرخ النزيه المنصف[٤] .

وقد انتهى إلى هذه النتيجة محقق جمهرة أنساب العرب[٥] ، ومحقق رسالته فى المفاضلة بين الصحابة ، الذى رأى فى ابن حزم أحد مؤرخى العلوم والآداب على الطريقة الفنية الحديثة[٦] ، والدكتور

---

(١) العبر ٦ -١٥١ طبعة بولاق .
(٢) العبر ٦ - ٩٧ .
(٣) ص ٤٤ .
(٤) د . احسان عباس ، ود . ناصر الدين الأسد ١٠ ، ١٢ .
(٥) الأستاذ عبد السلام هارون ص ١٣ .
(٦) د . ممدوح حقى ص ٤٧ ، ٩ ، ٦٠ ، ٨٩ .

عبد الكريم خليفة[١] والشيخ محمد أبو زهرة[٢]، والدكتور زكريا ابراهيم[٣].

أما المؤرخ الأستاذ محمد عبد الله عنان فيذكر : « أن صفة المؤرخ لدى ابن حزم لم تكن صفة عارضة اجتمعت إلى جانب صفاته الأساسية ... ولكننا نستطيع أن نقول : إن صفة المؤرخ هي أيضا صفة من صفات ابن حزم الأساسية » بل إن ابن حزم – إلى جانب تراثه التاريخي الذى يضعه في عداد كبار المؤرخين – كما يرى الأستاذ عنان – يضفى على كل مصنفاته الفلسفية والكلامية نزعة تاريخية ، ولم تخل معظم رسائله من إشارات تاريخية ذات مغزى ، ومع ذلك فلم يكن ابن حزم مؤرخاً عادياً يكتفى فى فهم مقدمته التاريخية باستعراض مؤلفاته ، بل الأمر فى ذلك بالعكس ، ذلك أن ابن حزم كان مؤرخاً من طراز خاص بل من طراز نادر[٤].

ولم يغفل المستشرقون الإشادة بهذا الجانب عند ابن حزم ، بل جاءت أبحاث كثير منهم تعالج هذا الجانب عنده ، وتتناول مؤلفاته التاريخية بالدراسة والتحليل ، ومن بينها – إلى جانب كتبه التاريخية التى تحمل عنواناً تاريخياً : – « كتاب الفصل » الذى يعتبره (بلانثيا) « أشهر ما ألف ابن حزم فى مادة التاريخ ، وأعظمها قيمة » و« طوق الحمامة » « الذى يقدم لنا تفاصيل عظيمة القيمة عن حياة الأندلسيين فى بيوتهم خلال القرن الحادى عشر الميلادى[٥] » . ومن هؤلاء – عدا « بلانثيا » : – « آسين بلاثيوس » « وليفى بروفنسال » – أحد محققى جمهرة أنساب العرب – و« غرسيه غومس » وغيرهم ، ممن ترد أسماؤهم فى قائمة المراجع .

---

(١) انظر ابن حزم حياته وأدبه ص ١١٠ .

(٢) انظر ابن حزم حياته وآراؤه وفقهه ٦٢ .

(٣) انظر ابن حزم الأندلسى ٢٠٦ ، ٢١٢ ، ٢٢٤ .

(٤) ابن حزم الفيلسوف الذى أرخ لمجتمع الطوائف ، مقال بمجلة العربى عدد ٦٨ .

(٥) تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢١ ترجمة الدكتور حسين مؤنس .

ومع هذا كله ، فقد ظل الجانب التاريخى فى فكر ابن حزم ، مع نظراته فى الجوانب المختلفة للحضارة الإسلامية مجهولا ، لم يدرس دراسة علمية تضعه فى مكانه الصحيح وتكشف عن إيجابياته وسلبياته ، وتبين ما يتصل به من قضايا البحث التاريخى ، وما يمكن أن يسهم به هذا التراث فى المكتبة التاريخية الإسلامية ، ومكتبة الحضارة الإسلامية أيضاً .

وقد وجدت أثناء معايشتى لتراث ابن حزم أنه كان من الظلم له ، أن يهمل الجانب التاريخى فى فكره ، وأنه من الخطأ فى الدراسات التاريخية أن نتجه إلى المؤرخين المشهورين ونترك تلك الجهود المبعثرة ، أو التى كاد يودى بها النسيان ، دون أن نحاول جمع شتاتها ، واستخلاص القيم التاريخية منها سواء فى جانب المنهج أو جانب المادة .

بل لقد أسعدنى كثيراً أنى وفقت إلى معايشة هذا العالم العبقرى الذى جمع فى ثقافته بين أكثر الدراسات الإنسانية ، وأعطى نموذجاً للعبقرية الموسوعية الإسلامية فى أرقى صورها ، ومثل – بحق – شوطاً من أشواط حضارتنا ... بدأ به ، وانتهى بعلامة المغرب عبد الرحمن بن خلدون .

وقد اعتمدت – بالدرجة الأولى – فى دراستى هذه على تراث ابن حزم نفسه المطبوع والمخطوط . وعلى رأس هذا التراث : جوامع السيرة ، وحجة الوداع ، وجمهرة أنساب العرب ، ونقط العروس فى تواريخ الخلفاء ، ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة ، ورسالته فى فضائل الأندلس وأهلها ، ورسالته فى الرد على ابن النغريلة ، ورسالته فى أمهات الخلفاء ، ورسالته فى مراتب العلوم ، والفصل فى الملل والأهواء والنحل ، وطوق الحمامة ، والمحلى ، ورسالته فى الأخلاق والسير ، والإحكام فى أصول الأحكام ، وشذرات من كتاب السياسة ، (وهو شذرات جمعت من كتاب ابن حزم المفقود : الإمامة والسياسة) ورسالة التلخيص لوجوه التخليص (عن الفتنة الأندلسية) ورسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق (عن نظريته التربوية) ورسالة أسماء الصحابة الرواة وما

لكل واحد من العدد ، ورسالة أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم ، ورسالة جمل فتوح الإسلام بعد رسول الله ﷺ ، ورسالة أسماء الخلفاء والولاة وذكر مددهم ، ورسالته فى الأصول والفروع (المخطوطة) ورسالته فى الإمامة (المخطوطة) وبقية الرسائل الموجودة بمجموعة شهيد على رقم ٢٧٠٤ باستنبول . وكتابه فى إبطال القياس والرأى والاستحسان وكتابه عن « التقريب لحد المنطق » .

وكان تلميذاه الحميدى وصاعد ، وصديقه ابن حيان صاحب المقتبس من جملة مصادرى ، بل إننى قد أثبت أن كتاب الحميدى « جذوة المقتبس » عالة على كتب ابن حزم المفقودة فى التاريخ ، كما اعترف الحميدى نفسه بذلك .

كما كانت كتابات المؤرخين من أمثال يوسف بن عبد البر ، وابن بشكوال ، وابن الفرضى وابن بسام ، والمقرى ، وابن سعيد ، وابن خير ، وابن خلكان ، وابن خلدون وغيرهم ، من جملة المصادر المهمة التى اتكأ عليها هذا البحث .

وقد أفدت إفادة كبيرة من سائر الكتب التى تناولت ابن حزم بالدراسة وبعضها دراسات أكاديمية ، ولعل أبرزها رسالة الدكتور عبد الله الزايد : « ابن حزم الأصولى » والدكتور عبد الكريم خليفة « ابن حزم حياته وأدبه » كما أفدت من جهود الأستاذ محمد ابراهيم الكتانى العلامة المغربى ، وبخاصة من قائمته لكتب ابن حزم ، ومن مقالاته ودراساته المتعددة عن ابن حزم .

ومثل الأستاذ الكتانى الصديق السعودى ، الأستاذ « محمدابن عمر » وهو شغوف بجمع كل ما يتصل بابن حزم ، وقد فتح لى – جزاه الله خيراً – صدره ومكتبته .

كما أعاننى الصديق الدكتور عبد الله جمال الدين فى الحصول على المقالات والدراسات التى تتصل بابن حزم ، والتى كتب أكثرها بمناسبة

تكريم ذكرى ابن حزم ، تكريماً على مستوى الدولة الأسبانية ، فيما عرف باسم « أسبوع ابن حزم » .

وكانت كتب الأستاذ محمد عبد الله عنان ، وموسوعتا الحضارة الإسلامية ومقارنة الأديان للأستاذ الدكتور أحمد شلبى ، من الكتب التى اتكأ عليها هذا البحث فى كثير من الجوانب .

لقد ضم هذا البحث ثلاثة أبواب وخاتمة .

وقد قسمت الباب الأول إلى ثلاثة فصول : تناولت فى الفصل الأول منها « قرطبة فى عصر ابن حزم » من النواحى السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية .

وتناولت فى الفصل الثانى « حياة ابن حزم وثقافته » ، فتحدثت عن أسرته ، ونشأته ، ومولده ، والقصر الذى عاش فيه بالزهراء ، وتربيته الأولى ، والنكبات العائلية والسياسية التى تعرض لها بعد أن تجاوز سن الصبا ، كما تحدثت عن شيوخه ودراساته والوظائف التى شغلها فى الدولة ، ورحلاته ومعاصريه ، وأخلاقه ، ووفاته فى قرية أجداده « منت ليشم » من أعمال لبلة بغرب الأندلس .

وفى الفصل الثالث من هذا الباب تناولت « منهج ابن حزم الفكرى » فتحدثت عن ظاهرية ابن حزم وأسبابها ومجالات تطبيقه لها ، وجهوده فى مجال البحث الدينى ، وفى اللغة والأدب والفلسفة وعلم النفس ، كما تحدثت عن مؤلفاته ، وظاهرة كثرتها ، وما انتهى إلينا منها ، إنْ مخطوطاً أو مطبوعاً ، أو ما صحت نسبته إليه ولم يصلنا ثم رصدت الدلالات المستخلصة من هذه المؤلفات .

أما الباب الثانى من هذا البحث « ابن حزم المؤرخ » فقد عالجت فيه « الجانب التاريخى فى فكر ابن حزم » وقسمته إلى ثلاثة فصول :

وقد تناولت فى الفصل الأول قضايا الفكر التاريخى عند ابن حزم ، ويتدرج تحتها مدلول التاريخ عنده ، وأقسام الدراسة التاريخية ، وفائدة التاريخ ، ومكانة هذا العلم بين العلوم ، والعوامل المؤثرة فى التاريخ كما تستخلص من فكره .

وفى الفصل الثانى تناولت « منهج البحث التاريخى عند ابن حزم » ومهدت لذلك بتوطئة عن « ثقافته التاريخية ومصادرها » سواء كانت مصادر عامة كالقرآن والسنة والعلوم الإسلامية المختلفة والتجربة والمشاهدة والتراث التاريخى السابق ، أو كانت مصادر مباشرة لأبحاثه فى التاريخ نص عليها ابن حزم ـ عرضاً ـ فى دراساته التاريخية وقمت بجمعها من هذه المصادر .

ثم تناولت ـ بعد ذلك ـ معالم منهجه فى البحث التاريخى ، وتتلخص فى تطبيقه الظاهرية على الدراسة التاريخية ، وإعطائه العقل دوراً فى هذه الدراسة ـ بعد النقل ـ والتزامه بأصول « النقد التاريخى » فى الدراسة ، واحتفائه بالاحصاءات والغرائب ، ووصوله بالبحث التاريخى إلى درجة « القطع فى الأحكام » ..

وأخيراً فى الحديث عن منهجه ـ قمت بوضع موضوعيته العلمية فى الميزان ، ذاكراً ما له وما عليه .

ثم ختمت هذا الفصل بالحديث عن مدرسة ابن حزم التاريخية : معالمها ، والمنتسبين إليها ، وهى مدرسة أطلقت عليها « مدرسة عصر الفتنة بالأندلس » وهى تبدأ بجيل ابن حزم وابن حيان وابن عبد البر ، ثم تتدرج عبر الحميدى وابن بسام ، والمقرى صاحب نفح الطيب .

كما أن من تلامذة مدرسة ابن حزم ـ فى جانب من جوانبها وهو استحداث منهج النقد التاريخى للنصوص ـ علامة المغرب عبد الرحمن بن خلدون .

أما الفصل الثالث من هذا الباب ، فقد تحدثت فيه عن « اتجاهات البحث التاريخي عند ابن حزم » فتناولت جهوده التاريخية فى فروع الدراسة التاريخية المختلفة كالتراجم والطبقات ، والأنساب والسيرة الذاتية ، والتاريخ الموضوعى الذى تناول به السيرة النبوية ، وعصر الراشدين ، والشرق الإسلامى أمويه ، وعباسيه إلى عصره ، وتاريخ الأندلس ولاسيما تأريخه للفترة التى عاصرها . وقد ختم هذا الباب بكلمة عن أثر فكر ابن حزم فى المغرب العربى ، وهو أثر تجلى فى دولة الموحدين .

وفى الباب الثالث من هذا البحث تناولت « الحضارة عند ابن حزم » وقسمته إلى أربعة فصول : تناولت فى الفصل الأول « الفكر السياسى عند ابن حزم » ، ممهداً بالحديث عن « المؤثرات فى فكره السياسى » ثم تحدثت عن بعض آرائه السياسية ، كرأيه فى مذهب الخوارج ، والمفاضلة بين الصحابة ، ورأيه فى نظام الحكم ، وشروط الحاكم وواجباته وإمكان عزله .

وفى الفصل الثانى تحدثت عن « الفكر الاقتصادى عند ابن حزم » بادئاً بالحديث عن البواعث التاريخية لفكره الاقتصادى ، ونافياً ما قيل من نسبته إلى « الاشتراكية » ومتحدثاً عن إضافاته لهذا الفكر .

أما الفصل الثالث فقد تناولت فيه « الفكر الاجتماعى عند ابن حزم » فتحدثت عن بعض معالم نظراته الاجتماعية ، وعن نظريته فى التكافل الاجتماعي وهى النظرية التى اعتبرت تجديداً فى الفكر الإسلامى ، ومكانة المرأة عنده ، ونظريته التربوية .

وكان الفصل الرابع خاتمة هذا الباب ، وفيه تناولت « العقائد والمذاهب عند ابن حزم » فبينت دوره فى إبراز علم مقارنة الأديان ، بعد أن كاد يختفى ، ومنهجه فى تناول العقائد والمذاهب ، ودراساته للعقائد

الوثنية ، ولليهودية ، وللنصرانية ، وللفرق الإسلامية المختلفة ، ما يدخل منها فى إطار الإسلام وما يخرج منه .

وقد ختمت البحث بحديث عن أثر ابن حزم فى الحضارة الإسلامية من ناحية تأثيره فى حركة العقل الإسلامى وفى زعماء التجديد الذين تعاقبوا بعده كالغزالى وابن تيمية ، ثم إثرائه العقل الإسلامى عن طريق محاولة حصر من تناولوه مدحاً أو قدحاً عبر العصور وإلى يومنا هذا ، كما وضحت فى هذه الخاتمة - أيضا - أثره فى الحضارة الإنسانية ، وهو أثر تمثل فى بعض نظرياته : كنظريته فى المعرفة ، وفى النقد العقلى والتاريخى للكتب المقدسة ونظرية الحب العذرى ، والقول بكروية الأرض ، وبالجزىء الذى لا يتجزأ أبداً .

وإنى لأرجو - من وراء هذه المسيرة - أن أكون قد وفقت إلى قريب من الصواب ، وألاَّ يحرمنا الله - سبحانه - كفاء هذا العمل فى الدنيا والآخرة ، وأن يجازى من ساعدونا فيه خير الجزاء ، إنه نعم المولى ونعم النصير .





البــاب الأول

ابــن حزم وعصــره

 الفصـل الأول
قرطبة فى عصر ابن حزم

 أولا : الحالة السياسية :

فى بداية الحديث عن الحالة السياسية فى قرطبة ، ينبغى أن نشير إلى أننا سنقتصر فى دراستنا على عصر ابن حزم . وبما أن ابن حزم قد عاش بين سنتى (٣٨٤ – ٤٥٦ هـ) – وهى الفترة التى سيطر فيها على قرطبة بنو عامر ثم تلاهم عصر الفتنة وبنو جهور وبنو عباد – فإننا سنكتفى بإلقاء بعض الضوء على هذه القوى التى تعاورت الحكم على قرطبة خلال الفترة المذكورة .



لقد نجح أبو عامر محمد بن أبى عامر (المنصور) القحطانى المعافرى فى الوثوب إلى الحكم فى الأندلس عندما تولى الأمر هشام بن الحكم (٣٦٦ – ٣٩٩ هـ) الذى مات أبوه وخلفه صبياً فى العاشرة من عمره ، فقامت على رعايته أمه « صبح » التى نجح محمد بن أبى عامر فى استمالتها إليه ، بمهارته وذكائه .

وقد استطاع ابن أبى عامر أن يخوض بحور الفتن والدسائس التى كانت سائدة ، وأن يخرج إلى الشاطىء ظافراً ، وأن يتسنم ذروة الحكم الحقيقى للأندلس

هو وأسرته من بعده فترة تزيد على ثلاثة عقود ، بحيث طغى نفوذ العامرية خلال هذه الحقبة على الخلافة الأموية وإن كان الحكم باسمها .

وقد نجح المنصور فى توفير الأمن للرعية ، كما أعاد إلى الأندلس الإسلامية هيبتها ، إذ قام بخمسين غزوة طوال حكمه البالغ خمساً وعشرين سنة لم يهزم فيها قط (١) .

وبوفاة ابن أبى عامر سنة (٣٩٢ هـ) وابنه عبد الملك ، الذى لم يدم حكمه أكثر من سبع سنوات ، وكان كأبيه كفاية ومقدرة – بوفاتهما تعتبر الدولة العامرية قد انتهت سنة (٣٩٩ هـ – ١٠٠٩ م) .

والحقيقة أن أكبر خطأ ارتكبه ابن أبى عامر – بالرغم من كل حسناته – أنه أزال هيبة الخلافة الأموية من نفوس الناس حين تسلط عليها ، وفصل بينها وبين الشعب ، ولعل هذا كان من أكبر الأسباب فيما أصاب الأندلس بعد ذلك من نكبات الفتنة التى استمرت من (٣٩٩ هـ وحتى ٤٢٢ هـ) ، حيث انتهى الأمر بسقوط دولة بنى أمية ، وتبعه دخول الأندلس عصر اضمحلال سياسى ، وهو عصر الطوائف !

لقد كان اعتزاز الناس فى الأندلس بالبيت الأموى أقوى بكثير من اعتزاز الناس به فى المشرق (٢) ولعل للاختلافات الجنسية أثراً فى ذلك ، كما أن للبيت الأموى على الأندلس أيادى كثيرة سياسية وحضارية طيلة ثلاثة قرون وبخاصة على عهدى الناصر والحكم ، ولذلك كله كان البيت الأموى أملا للمخلصين للإسلام فى الأندلس ، باعتباره البيت الذى التفت حوله القلوب وضعفت على عتبته العنصريات .

---

(١) انظر الحميدى : الجذوة ٧٨ ، ٧٩ – وانظر ابن سعيد : المغرب ١ – ١٩٩ ، ٢٠٠ وما بعدها – وانظر القلقشندى : صبح الأعشى ٥ – ٢٤٥ ، ٣١٣ ، ٣١٤ – وهذه الغزوات وردت فى ابن الدلائى : نصوص عن الأندلس ص ٧٥ .

(٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ٤ – ٢٢٥ (هامش) وانظر على أدهم : المعتمد بن عباد ٣٨ .

وبعد سقوط دولة بنى عامر عاشت الأندلس وقرطبة ـ فترة الفتنة التى امتدت من سنة (٣٩٩ هـ حتى سنة ٤٢٢ هـ) . ويكفى للدلالة على ما تمتاز به هذه الفترة من قلق واضطراب كبيرين أنه قد تقلب على الأمر فيها عشرة حكام تولى أربعة منهم الحكم مرتين . وبعض هؤلاء الحكام من الأمويين [١] وبعضهم من بنى حمود [٢] الذين استولوا على السلطة فى قرطبة سنة (٤٠٦هـ) وأخذوا يعبثون بالحكم فيولون ويعزلون كما يشاءون ، ويطلقون من الألقاب ما يحلو لهم ، وبديهى أن تولى بعض الخلفاء الحكم أكثر من مرة كان بتأثير الفتن الدائرة وأسلوب الانقلابات الدموية .

وقد انفكت عروة الدين من النفوس ، بعد أن تفككت مشروعية الحكم ، فأصبح الأمر صراعاً جنسياً بين عرب وبربر وصقالبة [٣] ، واستعان بعضهم بالنصارى على بعض .

لقد أحس الخليفة الشرعى هشام بن الحكم فى أخريات أيام الدولة العامرية بعمق الكارثة التى توشك أن تحيط بالأندلس وبالخلافة الأموية ، كما أحس بأنه أمام بنى عامر لايعدو أن يكون أسيراً فى قصره ، محجوباً عن الناس مقصياً عن دفة الحكم [٤] .

ولئن كان ابن عم هشام الملقب بمحمد بن هشام الثانى (المهدى) قد استطاع ـ بمعونة المؤمنين بضرورة الخلافة الأموية ـ أن يصل إلى الحكم فى محاولة أخيرة لإعادة خلافة بنى أمية المتداعية [٥] (١٧ جمادى الآخرة سنة

---

(١) وهم : محمد الثانى بن هشام ، وسليمان بن الحكم ، وهشام الثانى ، وعبد الرحمن الرابع وعبد الرحمن الخامس ابن هشام ، ومحمد الثالث بن عبد الرحمن ، وهشام الثالث بن عبد الرحمن (راجع : القلقشندى : صبح الأعشى ٥ – ٢٤٥ ، ٢٤٦) .

(٢) وهم : على الناصر بن حمود ، القاسم المأمون بن حمود ويحيى بن على بن حمود (راجع المكان السابق) .

(٣) انظر د . على حبيبة : مع المسلمين فى الأندلس ص ٢٢١ ، ٣٤٠ . وانظر محمد عبد الله عنان دول الطوائف ٢٠ ، ٢١ .

(٤) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ٣٠٤ .

(٥) انظر المراكشى : المعجب ٨٦ ، ٨٧ ، وانظر محمد عبد الله عنان : الدولة العامرية ص ١٤٦ ط ١ مطبعة مصر ١٩٥٨ م .

٣٩٩ هـ) (١٠٠٨ م) – فإن بنى أمية فى الأندلس ، لم يكونوا بقادرين على الصمود فى ميدان النضال طويلا ، ذلك لأنهم لم تكن لديهم بعد العوامل الأدبية والدينية والتاريخية قوة مادية يعتد بها [١] . كما أنه خلال الفترة التى أمضاها المنصور بن أبى عامر فى الحكم كان قد اعتمد على البربر والصقالبة فى تكوين جيوشه وفى بقية أعماله . وما إن توفى « المنصور » حتى أصبح هؤلاء قوة ليس من السهل القضاء عليها ، فضلا عن أنها أضعفت من كيان بنى أمية كثيراً . ولم يعد ممكناً – فى ظل هذا الوضع – لأية سلطة – أموية أو غير أموية – أن تثبت وتستقر [٢] ، ولذا ... فلم يمض غير قليل حتى وقعت بين الخليفة المهدى والبربر فتنة أودت بحياته ، وأعادت الخليفة « هشاماً المؤيد » إلى الخلافة بعد غيبة أربع وثلاثين سنة عنها . وكان ذلك على رأس القرن الرابع الهجرى .

ويصف لنا « ابن بسام » – نقلا عن « ابن حيان » – الأعوام السبعة الأولى للفتنة (٤٠٠ – ٤٠٧ هـ) – (١٠٠٩ – ١٠١٦ م) – بأنها « كانت شداداً نكدات صعاباً مشئومات ، كريهات المبدأ والفاتحة ، قبيحة المنتهى والخاتمة ، لم يعدم فيها حيف ، ولا فورق فيها خوف ، ولا تم سرور ، ولا فقد محذور ، مع تغير السيرة ، وخرق الهيبة واشتعال الفتنة ، واعتلاء المعصية ، وظعن الأمن ، وحلول المخافة [٣] » – كما يصف لنا – نقلا عن ابن حيان كذلك – المستكفى الذى بويع على قرطبة سنة (٤١٤ هـ) بعد أن قتل ابن عمه عبد الرحمن « الخامس » ابن هشام المعروف بالمستظهر [٤] بمساعدة بعض الأرذال ... يصف ابن بسام ذلك بقوله : « ولم يكن هذا المستكفى من هذا الأمر فى ورد ولا صدر ، وإنما أرسله الله تعالى على أهل قرطبة محنة وبلية ، إذ كان منذ عرف غفلا عطلا منقطعاً إلى البطالة ، مجبولاً على الجهالة ، عاطلا عن كل خلة تدل

(١) انظر محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ١٣ مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٩٦٠ م .
(٢) انظر المراكشى : المعجب ٨٦ .
(٣) الذخيرة ، القسم الأول المجلد الأول ص ٢٥ مطبعة لجنة التأليف والترجمة وانظر المراكشى المعجب ص ٩٠ .
(٤) انظر ترجمته فى ابن الأبار : الحلة السيراء ٢ – ١٢ وما بعدها . وانظر ابن سعيد : المغرب ١ – ٥٤ .

على فضيلة ، عضته الفتنة ، فأملق حتى استجاز طلب الصدقة . رأيته – أى ابن حيان مؤرخ الأندلس – أيام الخسف بأهل بيته فى الدولة الحمودية ، ولم يكن ممن لحقه الاعتقال لتحقير أمره ، يقصد أهل الفلاحة أوان ضمهم لغلاتهم يسألهم من زكاتها تكليماً ومخاطبة (١) » .

والإنصاف يقتضينا أن نذكر أن مسئولية الفتنة لا تقع على طائفة بعينها ، بل تقع على الجميع ، ويتحمل فيها العرب والبربر وبنو أمية أقداراً تكاد تكون متساوية ، وذلك على عكس ما يذهب إليه كثير من المؤرخين – ومنهم ابن حزم – من تحميل البربر المسئولية وحدهم (٢) .

فالحق أن ما أصاب الأندلس فى هذه الفترة كان فتنة عامة يتحمل الجميع مسئولياتها ، وقد أدت فى نهايتها إلى سقوط الاندلس – التى كانت تحكمها خلافة واحدة – فهوت إلى معترك مروع من التمزق والفوضى ، واستحالت الأندلس بعد أن كانت كتلة موحدة تمتد من ضفاف دويرة شمالا إلى مضيق جبل طارق جنوباً ، ومن شاطىء البخر الأبيض من طركونه شرقاً حتى شاطىء المحيط الأطلنطى غرباً ، إلى أشلاء ممزقة ورقاع متناثرة لا تربطها أية رابطة مشتركة (٣) .

وكان انقراض ملك بنى مروان بالأندلس على رأس مائتين وثمان وستين سنة وثلاثة وأربعين يوماً (٤) .

ومن الضرورى هنا أن نذكر أن سنة (٤٢٢هـ – ١٠٣٠ م) – التى سقطت فيها الخلافة الأموية بالأندلس – كانت بداية انهيار الوجود الإسلامى فى شبه الجزيرة الأندلسية .

---

(١) الذخيرة القسم الأول المجلد الأول ص ٣٨٠ وانظر ابن عذارى : البيان المغرب ٣ – ١٤٠ وابن سعيد : المغرب ١ – ٥٤ ، ٥٥ .

(٢) انظر المقرى : نفح الطيب ١ – ٤٠٦ فى حديثه عن دولة العلويين « بنى حمود » .

(٣) عنان : الدولة العامرية ١٧٨ – دول الطوائف ١١ .

(٤) ابن الأبار : الحلة السيراء ٢ – ٨ .

وعلى الرغم من الخلاف فى الرأى حول مسئولية أبى الحزم جهور بن محمد ابن جهور ، وحول التقدير التاريخى لدوره ـ فإن هذا الرجل هو الذى أعلن رسمياً ـ نتيجة عدم وجود من يستحق لقب الخلافة من بنى أمية ـ سقوط الدولة الأموية ، وبداية عهد الطوائف ، واستئثاره نفسه بحكم قرطبة ، التى زعم أنه سيحكمها حكماً شورياً جماعياً ، لكن ذلك بالطبع لم يكن أكثر من شعار شأنه شأن سائر الشعارات !!

وبأسلوب بديع يصور لنا « المقرى » هذه الومضة الفاصلة فى التاريخ ، والتى مهدت لها ظروف كثيرة ، وجنى ثمارها بنو جهور ... فيقول :

« وبنو جهور كانوا وزراء الأمويين ، ثم إنه لما انتثر عقد الخلافة استبد بقرطبة الوزير أبو الحزم بن جهور من غير أن يتعدى اسم الوزارة (١) . وهذه كانت المرحلة الأولى فى تخطيطه .. » .

« وقد كان – أبو الحزم – وزر فى الدولة العامرية فشرفت بجلاله ، واعترفت باستقلاله ، فلما انقرضت ، وعاقب الفتنة واعترضت ، تحيز عن التدبير مدتها ، وخلى أعباء الخلافة وشدتها ، وجعل يقبل مع أولئك الوزراء ويدبر ، ويدبر الأمر معهم ويدبر (٢) » .

وهذه هى الخطوة الثانية فى تخطيط أبى الحزم الداهية ـ أما الخطوة الثالثة والحاسمة ، فكانت عندما « انقرضت الدولة الأموية ، وارتفعت الدولة العامرية – فاستولى على قرطبة عند ذلك أبو الحزم ، ودبر أمرها بالجد والعزم ، وضبطها ضبطاً أمن خائفها ، ورفع طارق تلك الفتنة وطائفها ، وخلا له الجو فطار ، وقضى اللبانات والأوطار (٣) » ..

---

(١) نفح الطيب ١ – ٢٨٢ .

(٢) المكان السابق .

(٣) نفح الطيب ١ – ٢٨٢ ، ٢٨٣ وانظر القلقشندى : الصبح ٥ – ٢٤٩ ، وانظر : د : أحمد شلبى : الموسوعة ٤ – ١١٦ وعلى أدهم : المعتمد بن عباد ٤٠ – ٤١ . وانظر محمد عبد الله عنان دول الطوائف ٢٠ .

وانتشر عقب هذا عقد الأندلس بين العناصر الثلاثة المتصارعة إلى أكثر من عشرين دولة [١] : البربر فى الجزء الجنوبى ، والصقالبة فى القسم الشرقى ، أما باقى البلاد فكانت بين أسرات العرب [٢] .

ومن هـذه الممالك :

١ – موالى العامرية (فى الشرق الأندلسى) . ويندرج تحتها حكم (خيران العامرى) للمرية ومرسية ، وحكم (مجاهد العامرى) وابنه لدانية والجزائر (٤٠٠ – ٤٦٨ هـ) إلى أن ضمهما بنو هود إلى ملكهم .

٢ – بنو زيرى (فى الجنوب) فى غرناطة ومالقة ، ثم توسعت فضمت قبرة وجيان ومالقة ، وبنو الأفطس أصحاب بطليوس ، وبنو ذى النون فى طليطلة ، وبنو رزين أصحاب السهلة .

٣ – بنو عباد أصحاب أشبيلية (٤١٤ – ٤٨٤ هـ) . الذين ظلوا يتوسعون حتى أصبحوا أكبر دولة من دول الطوائف [٣] .

وبنو هود أصحاب سرقسطة ، وبنو القاسم الفهريون فى البونت ، وبنو حمود الحسنيون بالجزيرة .

٤ – بنو جهور (موالى الأموية) فى قرطبة ، وتشمل إمارتهم مدناً أخرى مثل جيان وبياسة وأيذ [٤] وقد سقطت قرطبة بعد ٤٠ سنة من حكمهم فى يد بنى عباد ، وزالت – بالتالى – دولة بنى جهور .

---

(١) انظر عنان : دول الطوائف ١٦ .

(٢) انظر بروكلمان تاريخ الشعوب الاسلامية ٣٠٦ (طبعة بيروت الكاملة) .

(٣) انظر المرجع السابق ٣٠٧ .

(٤) انظر القلقشندى : صبح الأعشى ص ٢٤٨ وما بعدها ، وانظر الدكتور أحمد شلبى موسوعة التاريخ الاسلامى ٤ – ١١٦ وما بعدها ، وانظر : احسان عباس (تاريخ الأدب الأندلسى) عصر الطوائف والمرابطين ص ١٢ وما بعدها . وعلى أدهم المعتمد بن عباد ٧ ، ٨ وانظر د . على حبيبة : مع المسلمين فى الأندلس ٢٤٣ ، وجورجى زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامى ٤ – ٢٢٦ – ٢٢٧ .

لقد وجد بين هذه الإمارات نوع من التنافس على السلطة ، والتوسع على حساب بعضهم البعض ، واتخاذ الألقاب والنعوت ، بما استجلب نوعاً من السخرية منهم . وقد شوهد من بين حكام هذه الإمارات ست دول يحمل رئيس كل منها لقب ملك ، وهذه الدول هي : قرطبة ، وأشبيلية ، وقرمونة ، واستجة ، ومالقة ، والجزيرة الخضراء ، وغرناطة [١] .

وكان استقلال هذه الإمارات استقلالا شكلياً ، فقد كان كثير منها يدفع الجزية للأذفونش ملك قشتالة .

أما من ناحية ما تنتهجه هذه الإمارات من سياسة وإدارة فليس بينها تفاوت يذكر ، فكلها نظم مستبدة ، مستهينة بالدماء ، مكثرة من أسباب الترف وضروب العمران [٢] ، واستجلاب المنافقين من الكتاب والوزراء والشعراء . « وقد نشأ بينها من المفاسد ما أعوز دفعه ، وتعدد وتره وشفعه ، واستحكم ضرره حتى لم يمكن دفعه [٣] » .

وعوضاً عن أن تتحد قواهم فى مواجهة عدو صليبى مشترك ، تشتتوا ، وتقاتلوا حتى ضعفت قواهم ، فلم يستطيعوا أن يصمدوا أمام هجمات النصارى ، كذلك كانت حروبهم الداخلية سبباً فى أن يستنجد بعض هؤلاء الملوك والأمراء بقوات من النصارى ليستعينوا بها على منافسيهم من الملوك المسلمين ، مما أتاح الفرصة للنصارى أن يبدءوا فى استقطاع أجزاء من أرض الأندلس الإسلامية ، وأن يبدءوا ـ من هذا العصر الشاذ ـ رحلة الاسترداد الطويلة الكئيبة .

وفى وسط هذا المحيط الصاخب احتلت قرطبة ـ مدينة ابن حزم ـ مكانة مهمة ، نظرا لدورها البارز فى التاريخ الأندلسى ، وبخاصة فى الفترة التى نؤرخ

---

(١) سيديو : تاريخ العرب العام ٢٧٨ .

(٢) د ـ احسان عباس (عصر الطوائف والمرابطين) ص ١٦ ، ١٧ .

(٣) المقرى : أزهار الرياض فى أخبار القاضى عياض ١ ـ ٦٠ بتحقيق مصطفى السقا وزملائه . وانظر محمد عبد الله عنان دول الطوائف ٤١٩ .

لها ، والتى قلنا إنها تمتد من قيام دولة بنى عامر وحتى نهاية النصف الأول من القرن الخامس الهجرى .

وفى هذه الفترة كانت قرطبة مازالت بحق – كما يصفها كثير من المؤرخين – « جوهرة العالم »[١] على الرغم من كل ما أصابها من محن .

ولما كانت لقرطبة مكانة خاصة فى بحثنا هذا فإنها تستحق منا أن نخصها بمزيد من الدراسة التاريخية حتى نصل إلى العصر الذى نؤرخ له .

كان فتح قرطبة على يد « مغيث الرومى » الذى أرسله إليها « طارق » فحاصرها ثلاثة أشهر ، وفتحها فى المحرم سنة (٩٣ هـ – أكتوبر ٧١٦ م) بقوة قوامها سبعمائة فارس[٢] .

ومع أن قرطبة[٣] الإسلامية قد مرت بأربعة أدوار : ثلاثة منها أدوار إنشاء ونمو وازدهار[٤] ، والدور الرابع عصر تدهور واضمحلال[٥] – إلا أنه خلال عصر الخلفاء حافظت قرطبة على مكانتها كأعظم مدينة فى أوربا ، وثانى مدينة فى الدنيا بعد بغداد[٦] .

---

(١) د . فيليب حتى : العرب تاريخ موجز ١٦٨ .

(٢) ابن عذارى:البيان المغرب ٢ – ٩ آ

(٣) ترتفع قرطبة ٣٧٠ قدما فوق سطح البحر على الجانب الأيمن من المجرى الرئيسى لنهر (جودل كوفير) أى النهر الكبير . ويفسر اسم قرطبة كثيرا على أنه من الاسم القرطاجى الفينيقى الذى يعنى (المدينة الطيبة) وهو اسم أيبيرى . قديم (انظر مادة قرطبة فى دائرة المعارف الاسلامية) .

(٤) هذه الأدوار الثلاثة تبدأ بالسمح بن مالك الخولانى (١٠٠ – ١٠٢ هـ) وتنتظم عصر الدولة الأموية فى مرحلة الامارة أى إلى عهد عبد الرحمن الناصر ، ومرحلة الخلافة التى انتهت سنة ٤٢٢ هـ سنة ١٠٣١ م ، انظر المكان السابق .

(٥) انظر د – حسين مؤنس : « قرطبة » مقال بمجلة العربى عدد ٩٥ أكتوبر ١٩٦٦ .

(٦) المكان السابق .

أما دور الانحطاط فيمكن القول بأن بدايته لم ترتبط ارتباطاً حاسماً بسقوط الدولة الأموية[١] ، وإن كان هذا التحول التاريخي في مسيرة قرطبة هو أقرب تاريخ مقبول للدلالة على تحولها الحضاري إلى طريق الانحدار[٢] .

 ثانيا : الحالة الاقتصادية :

تتأثر الحالة الاقتصادية بالظروف السياسية تأثيراً كبيراً . فمع الاستقرار واستتباب حالة الأمن ، يتمكن الناس من الإنتاج في الحقول والمصانع والمتاجر وغيرها من المجالات الاقتصادية ... أما في حالات الفزع والتقلبات السياسية والحروب المتواصلة التي تشبه معارك قطاع الطرق – فإن الحالة الاقتصادية تصل إلى درجة من السوء تتناسب مع المستوى السيىء للحالة السياسية .

وقد اختلفت الحالة الاقتصادية في قرطبة ، وأحوازها ، وبقية مدن الأندلس تبعاً لاختلاف الحالة السياسية .

ونستطيع أن نقول إن الثراء كان هو السمة الغالبة على الحياة القرطبية ، في طبقات المجتمع المختلفة ، وذلك على امتداد عصر بني عامر .

أما خلال عصر الفتنة والطوائف ، ونتيجة للتدهور السياسي ، فإن الحالة الاقتصادية – بالنسبة لمجموع الشعب – كانت بالغة السوء .

ويصور لنا ابن حزم نفسه هذا الوضع ، حين يصف حالة الأمن في قرطبة وأحوازها ... فقد كان جنود الفتنة الطائفية لا يتورعون عن شن الغارات على الناس

---

(١) يذهب ياقوت الحموي إلى أن انحدارها يبدأ سنة ٤٤٠ هـ (معجم البلدان مادة قرطبة) .

(٢) عن تاريخ قرطبة في مراحلها المختلفة حتى قبل الاسلام انظر مادة قرطبة في دائرة المعارف الاسلامية .

الآمنين ، والاستيلاء على أموالهم بالقوة ، وقطع الطريق على مصالحهم ، وضرب المكوس والجزية على رقابهم ، وتسليط اليهود لأخذ الجزية منهم (١) .

وفى حالة مثل هذه لا نستطيع أن نتوقع اقتصاداً مزدهراً ، لاسيما والحروب كانت مستعرة بين الطوائف ... ملوكاً وأجناساً . وكثيراً ما يضرب بعضهم الحصار على مدن البعض الآخر .

وكانت الزراعة مزدهرة بالأندلس فى عصر بنى عامر : وقد نجح الأندلسيون فى تحويل وديان الأندلس إلى مهاد ورياض نضرة ، وفى إقامة الزراعة على أسس علمية . وكان لشغفهم بإنشاء الحدائق والبساتين وتربية الزهور أثر فى ذلك (٢) .

وطبيعى أن قرطبة كانت تحظى بالنصيب الأوفر من هذه المزارع ، ويؤكد لنا هذا أن قرطبة قامت وسط سهل فسيح يمتد على ضفتى الوادى الكبير أميالا بعد أميال ، ويحدثنا ابن سعيد المغربى ، أن أهل قرطبة كانوا إذا رأوا رجلا يتسول عنفوه وشتموه ، فلم يكن أمامه إلا أن يخرج إلى الأرياف الواسعة المحيطة بقرطبة ويلتمس قطعة من الأرض يزرعها ويعيش منها ، وكان هناك نظام فى المزارعة يعرف بالمناصفة ، أى تناصف الغلة بين صاحب الأرض وزارعها ، وكانت الأرض كثيرة حول قرطبة لدرجة أن أصحاب الأرض كانوا يجتهدون فى البحث عمن يزرعها ، وكانوا يقبلون مضطرين – ربع الغلة ممن يزرع لهم أرضهم (٣) وأما الصناعات المعاصرة ، فقد كانت رائجة فى عهدى الأمويين وبنى عامر ، وكانت تضم كثيراً من الصناعات الهامة مثل صناعة الحديد ، والنحاس ، والزجاج ، والنسيج فضلا عن استخراج معدن البلور من ناحية قصر منتور من أعمالها (٤) .

---

(١) انظر رسالة التلخيص لوجوه التخليص ١٧٣ ، ١٧٤ (من ملحقات رسالة الرد على ابن النغريلة) .
(٢) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ٤٤١ .
(٣) د . حسين مؤنس : قرطبة مقال بمجلة العربى عدد ٩٥ .
(٤) مؤلف مجهول : مخطوط فى ذكر بلاد الأندلس رقم ٥٥٨ ورقة ٨ الخزانة الملكية بالرباط .

ونتيجة لازدهار الصناعة كان سعر العامل مرتفعاً ، شأنه شأن العمال فى العواصم الكبرى ، وكان متوسط أجر العامل الدقيق نصف مثقال (محمدى) أى ما يقابل جنيهاً ذهبياً ، أما العامل العادى فكان متوسط أجره نصف جنيه ذهبى ،هذا فى حين كان إيجار البيت الشهرى عشرين درهما ، أى نصف جنيه وكانت الأسرة الكبيرة لا تنفق أكثر من خمسة دراهم فى اليوم ، لتعيش عيشة طيبة [١] .

ولقد لحقت التجارة بالزراعة والصناعة فى الرواج والإزدهار ، وكانت التجارة تتم فى شوارع محددة ، لكل سلعة شارع خاص بها يسمى السوق ، وكانت هذه الأسواق متداخلة فى الشوارع على النحو الذى تراه فى القاهرة القديمة ، وفى دمشق ، فالشارع الكبير يسمى بالسوق ، والشارع الأصغر يسمى بالدرب ، أما الميدان فكان يعرف بالسويقة ، وكان لكل حرفة شارع كما كان الحال فى كل مدن العصور الوسطى : سوق الغزل ، وسوق الجباسين ، وسوق الوراقين ، وسوق الحصارين ، وما إلى ذلك ، وبالتالى فلم تكن هناك أسواق بالمعنى المعروف فى عصرنا ، وإنما هناك أحياء تجارية مقسمة بحسب الحرف والأصناف التجارية كما ذكرنا .

وبعض الشوارع (الأسواق) كان فريداً فى بابه ، فلم يوجد إلا فى قرطبة ، مثال ذلك كان هناك شارع يسمى بالمرقطال ، وكان خاصاً ببيع الملابس الجاهزة ، ومرقطال لفظ أسبانى قديم ، ولا تزال فى برشلونة سوق تعرف بالمرقطال ، وكانت هناك سوق للملابس القديمة المستعملة تعرف بسوق السقاطين ، وهناك شارع لتجارة الأحذية يعرف بالقراقين (والقرق هو الفلين) [٢] . وكانت البضائع تحمل إلى هذه الأسواق من مدن إفريقية والمغرب ، وقد عبدت لها الطرق ، ونظمت القوافل التجارية بالبر والبواخر ، كما أن المسافات قد عرفت وحددت على نحو ما ورد فى كتب الجغرافيين والمؤرخين [٣] .

---

(١) انظر : د . حسين مؤنس : قرطبة مقال بمجلة العربى عدد ٩٥ .

(٢) د . حسين مؤنس : مقال قرطبة مجلة العربى ٩٥ .

(٣) انظر الحميرى : صفة جزيرة الأندلس ٨٢ ، ١٥٣ .

وقد ساعد على ازدهار التجارة – التنافس الذى قام بين أصحاب رءوس الأموال ، فى الاستقرار بقرطبة على مقربة من حكام الأندلس [١] ، كما كان من الأسباب – أن حكام الأندلس خلال عصر الخلفاء العظام وبنى عامر – قد نجحوا فى فرض الأمن ، وفى القضاء على العابثين بأقوات الناس ومواردهم فأصبح تجار قرطبة وأحوازها مياسير ، طيبى المكسب ، ذوى أموال واسعة كما يصفهم – خلال هذه الحقبة – بعض المؤرخين [٢] .

لكن الذى لاشك فيه أن التجارة – أكثر من الزراعة والصناعة – قد تعرضت للكساد والتدهور ، بتأثير فقدان الأمن – وتسلط رجال الدولة على أموال الناس ، وضرب المكوس والضرائب الفادحة عليهم وذلك فى عهدى الفتنة والطوائف .

وفى هذا العصر العامرى كانت ميزانية الدولة شيئاً عظيما ... ويحكى لنا محمد بن أفلح أن المنصور بن أبى عامر – أيام الحكم – كان يجلس فى دار الضرب وقد قصده ابن أفلح عندما اضطر إلى عمل عرس لابنته – رأى أنه سيكلفه مالا يطيق فملأ ابن أبى عامر حجره بالمال ، لدرجة أن ابن أبى أفلح لم يكن يصدق ما يراه لعظمته وعمل العرس ، وفضلت له فضلة عظيمة [٣] .

ولما وقعت وحشة بين ابن أبى عامر والسيدة صبح – بعد استبداده بالأمور – أطلقت السيدة (صبح) أمر الحريم فى الأموال المختزنة بالقصر ، وقد دأبت السيدة « صبح » فى هذه الظروف – على إخراج الأموال من القصر فى كيزان مختومة – فيها الذهب والفضة – مموهة بالعسل والمربى والأصباغ ، وقد أخرجت فى يوم من هذه الأيام مائة كوز ، بلغت ما حملت فيها من الذهب ثمانين ألف دينار .

ولما علم ابن أبى عامر بنقل الأموال من القصر إلى مكان أمين فحمل منها خمسة آلاف دينار عن قيمة ورق وسبعمائة ألف دينار [٤] .

---

(١) انظر الحميرى : صفة جزيرة الأندلس ١٥٣ .

(٢) انظر ابن الدلائى : نصوص عن الأندلس ص ٢ .

(٣) المقرى : النفح ٣ – ٨٨ .

(٤) المقرى : نفح الطيب ٣ – ٩٢ ؛ ٩٣ .

ويروى بعضهم أن جباية قرطبة انتهت فى أيام المنصور بن أبى عامر والخلفاء الأمويين إلى ثلاثة آلاف ألف دينار [١] (ثلاثة ملايين) .

ويؤكد لنا ثراء الجهاز الحاكم تلك النعوت الكبيرة التفصيلية التى وصف بها المؤرخون والجغرافيون جامع قرطبة العظيم [٢] ، بما يحتويه من مصابيح وثريات ، وخشب صنوبرى ، وصنائع ونقوش وزخارف لا يشبه بعضها بعضاً ، وبلاط نادر ، وقبلة يعجز الواصفون عن وصفها ، فيها من الفسيفساء المذهب الكثير ، وعلى وجه المحراب أنواع كثيرة من التزيين والنقوش ، وفى جهتى المحراب أربعة عمدان لا تقوم بمال ، أما الصومعة « المئذنة » فارتفاعها فى الهواء مائة ذراع ، ويصعد إليها بمدرجين ، وعلى أعلى القبة ثلاث تفاحات ذهباً ، واثنتان من فضة [٣] .

وعلى رأس هذه النهضة العمرانية كان حى الرصافة والقصور الرائعة به كقصرى الزهراء الزاهرة ، والقصر الفارسى - أكبر دليل على قمة ما وصلت إليه الحالة الاقتصادية من رخاء .

وقد بنى المنصور بن أبى عامر لسيدته صبح أم هشام - استجلاباً لرضاها - قصراً من فضة ... وحمله على رءوس الرجال ، فجلب حبها بذلك [٤] .

وفى هذا العصر قسم الحكام قرطبة إلى مدن خمس تشبه الأحياء ، وبين المدينة والمدينة سور حاجز . وكان فى كل مدينة ما يكفيها من الأسواق والفنادق والحمامات وسائر الصناعات [٥] .

---

(١) مخطوط فى ذكر بلاد الأندلس لمؤلف مجهول ورقة ٣٤ .

(٢) يقع مباشرة فى مقدمة رأس الجسر العربى الشامخ (وقد أصبح كاتدرائية مسيحية فى حركة الاسترداد سنة ١٢٣٦ م) .

(٣) انظر الحميرى : صفة جزيرة الأندلس من ١٥٣ - الى ١٥٦ ومخطوط فى ذكر بلاد الأندلس ورقة ٢١٣ ، وانظر ياقوت معجم البلدان (مادة قرطبة) وانظر غوستاف لوبون حضارة العرب ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ وما بعدها ، د - حسين مؤنس مقال بمجلة العربى عدد ٩٥ .

(٤) المقرى : النفح ٣ - ٨٨ .

(٥) الحميرى : صفة جزيرة الأندلس ١٥٣ .

وقد تبعت قرطبة إدارياً أحياء وكور مشهورة ، منها مدينة الزهراء التى بناها عبد الرحمن الناصر فى غربيها فى سفح جبل ، و« القصير » وهو حصن فى شرقيها على النهر ، وحصن المدور ، وهو معقل عظيم مشهور ، وكورة غافق ، وكورة استجة ، وبلكونة ، وقبرة وزندة ، وبياتة ، وأسطبة والبسانة ... وغيرها من الكور [1] .

وخلال عهد عبد الرحمن الناصر ، اتسعت المدينة ، فنشأ خارج السور الشرقى ربض جديد يشبه المدينة الملحقة ، وسمى بالمدينة الشرقية ، أو الشرقية فقط . وكان يتكون من ستة أحياء هى : شبلار ، وقرن بريل ، ومنية عبد الله ، ومنية المغيرة ، والبرج ، والزاهرة .

ثم اتسعت المدينة من الغرب خارج السور أيضاً ، فنشأت سبعة أرباض جديدة هى : الرقاقون (تجار الورق) ومسجد الرقاقين ، ومسجد الشفاء ومسجد مسرور ، وبلاط مغيث ، وحمام الأبيرى ، والسجن القديم [2] .

وفى ذلك الجانب الغربى وجد حى كامل - قريب من باب العطارين - متخصص فى بيع الزهور يسمى (ربض حوانيت الريحان) .

وفى الشمال امتدت قرطبة حتى وصلت إلى تل الرصافة . وهذا التل يقع شمال قرطبة بأربعة كيلو مترات ... وفى نهايته بنى عبد الرحمن الداخل لنفسه قصراً ريفياً سماه الرصافة منافساً بذلك رصافة بغداد ، وقد استمر أثراً تاريخياً فترة طويلة .

وقد اعتبره أبو محمد بن عطية أحد مفاخر قرطبة الأربع التى حصرها فى قوله :

---

(١) انظر المقرى : النفح ١ - ١٥٥ ، وانظر القلقشندى : الصبح ٥ - ٢٢٧ .

(٢) انظر د - حسين مؤنس مقال قرطبة بمجلة العربى عدد ٩٥ وكلمة ربض (تعنى الحى) كما ذكرنا إلا أنه يبدو أنها أطلقت فى بعض الأحيان على أحياء بعينها ، وإن كان هذا لم يمنع من أن تكون اسما لكل حى (انظر ابن بشكوال : الصلة ٢ - ٣٨٢ ، ٣٨٣) .

بأربع فاقت الأمصار قرطبة وهن قنطرة الوادى وجامعها
هاتان ثنتان والزهراء ثالثة والعلم أكبر شيء وهو رابعها (١)

هكذا كانت قرطبة إلى حدود سنة ٤٤٠ هـ ، وفق تحديد ياقوت الحموى (٢) وبعد هذا التاريخ ، ومع ما بذلته دولة بنى جهور من جهد ، فلا شك فى أن قرطبة كانت قد فقدت كثيراً من أمنها واستقرارها ، وبالتالى من رخائها وبخاصة أن أشبيلية كانت قد بدأت تأخذ مكانتها .

وقد كان للبربر دور فى تخريب حضارة قرطبة ، كما أن أهلها — وبخاصة العامة الذين كانوا مادة الفتن — كان لهم نصيب كذلك . « فلم تزل تحط وتخرب (٣) وكما عمرت بالعدل ، فإنها « خربت بالجور » (٤) ... جور الحكام العرب ، وجور الغوغاء ، وجور البربر ، وجور الصقالبة ، وجور الفقهاء » .

وصارت قرطبة كإحدى المدن المتوسطة (٥) ، إلى أن ملكها النصارى فى الثالث والعشرين من شوال سنة ثلاث وثلاثين وستمائة للهجرة (٦) .

 ثالثا : الحالة الثقافية :

ورثت فترات العامريين والطوائف وبنى جهور تراثاً إسلامياً ضخماً اجتمع

---

(١) المقرى : نفح الطيب ١ – ١٤٦ .
(٢) معجم البلدان ٤ – ٣٢٤ .
(م ٣ – ابن حزم) .
(٣) مخطوط فى ذكر بلاد الأندلس الخزانة الملكية بالرباط ٥٥٨ ورقة ٣٠ ، وانظر : د – عبد العزيز سالم دائرة معارف الشعب مادة قرطبة .
(٤) ياقوت : المعجم ٤ – ٣٢٤ وانظر الحميرى : صفة جزيرة الأندلس ص ١٥٨ .
(٥) المكان السابق .
(٦) مخطوط فى ذكر بلاد الأندلس الخزانة الملكية بالرباط ٥٥٨ ورقة ٣٠ .

لها فى عصر ازدهار الحضارة الإسلامية على يد الأمويين بالأندلس ، ومما انتقل إليها على يد المشارقة النازحين إلى الجزيرة ، إذ كان الالتحام الفكرى قائماً بين أجزاء الحضارة الإسلامية ، غير خاضع للتفكك والتنافر السياسى الذى هو سمة الحياة السياسية فى هذه الفترة . بل إن الأمر ليبدو مغايراً تماماً للحالة السياسية التى تجتاح العالم الإسلامى ، فقد انتشرت ظاهرة التنافس الثقافى . وكان السباق قائماً بين ملوك الطوائف ، وبين دول المشرق والمغرب ، وبين العواصم الكبرى فى العالم الإسلامى : قرطبة وبغداد والقاهرة وفاس ومراكش وبلرم وسبتة ودمشق [١] وقد كان للاضطراب السياسى دوره فى هجرة العلماء من بلد إلى بلد ، ولعل تمنى ابن حزم ترك الأندلس والرحلة إلى المشرق أكبر دليل على أثر الاضطراب السياسى فى ظاهرة التبادل الثقافى .

وقد ساعد على نجاح هذه الظاهرة أن حركة الانتقال كانت متاحة بين العواصم الإسلامية ، على هيئة بعوث علمية ، وتسابق فى الحصول على إجازات العلماء والشعراء ، وفى اقتناء الكتب النادرة والكبيرة .

لقد كانت حدود الأقاليم غير ذات موضوع ، وهى لم تمثل حاجزاً أو فاصلا بين الأدباء والعلماء والكتاب والشعراء [٢] بل كانت الأفكار فى العالم الإسلامى متصلة [٣] تعكس تقارباً ثقافياً يعتبر خاصة من خصائص الحضارة الإسلامية فى هذه العصور .

وفى الموسوعات العلمية لهذه القرون تأكيد واضح لبروز هذه الظاهرة ودورها الايجابى فى ايجاد وحدة فكرية فى العالم الإسلامى كله .

فابن بسام يفرد القسم الرابع من مجلد الذخيرة الأول لمن هاجر إلى الجزيرة (الأندلس) من الآفاق ، وطرأ عليها من شعراء الشام والعراق ، ويشتمل هذا القسم

---

(١) عثمان الكعاك : مراكز الثقافة ١٦ .

(٢) يوهان فك : العربية ١٦٨ .

(٣) الكعاك : بلاغة العرب فى الجزائر ٣١

على تراجم للرحالة الشعراء فى القرن الخامس الهجرى ، وحتى وفاة ابن بسام سنة (٥٤٢ هـ) .

والمقرى صاحب نفح الطيب يورد لنا نحواً من مائتين وخمسين ترجمة لمن رحلوا من الأندلس إلى المشرق ، وقريباً من خمس وسبعين ترجمة لمن رحلوا من المشرق إلى الأندلس .

وتراجم ابن بشكوال صاحب الصلة المتوفى سنة (٥٧٨هـ) أكثريتها لمن رحلوا إلى المشرق ، كما أن هناك مشارقة كثيرين رحلوا إلى الأندلس كان يلحقهم ابن بشكوال بأعلامه تحت اسم « الغرباء » .

وما يقال عن هؤلاء يقال عن التراجم التى أوردها أساتذتهم من أمثال : الحميدى فى جذوة المقتبس ، والضبِّى فى بغية الملتمس .

وتمثل حياة علم « كأبى عبد الله محمد بن أبى نصر الحميدى » ــ تلميذ ابن حزم ــ أوضح مثل لهذا الالتحام الكبير بين أجزاء العالم الإسلامى ، فقد عاش الحميدى وطلب العلم فى كل من الأندلس ومصر ودمشق ومكة وواسط وبغداد وغيرها [١] .

وقد ساعد على ازدهار الثقافة ــ فى قرطبة ــ إلى جانب هذه الخصائص العامة ــ أن الشعور بالشخصية الأندلسية كان حاداً جداً فى مواجهة أوروبا النصرانية من جهة ــ وفى مواجهة المشرق الذى يضع نفسه ، وتضعه مكانته الدينية والحضارية فى مركز الصدارة من جهة أخرى . ولاسيما وحساسية بنى أمية تجاه المشرق العباسى لها ما يبررها .

وقد ورثت قرطبة ابن حزم التراث الذى خلفه فى الأندلس ــ عبد الرحمن الناصر ــ الذى جعل من قرطبة كعبة العلوم والفنون [٢] ، والتراث الذى خلفه

---

(١) انظر جذوة المقتبس صفحات : هـ ، و ، ز (المقدمة) .
(٢) انظر الخشنى : قضاة قرطبة ص (و) .

ابنه الحكم (٣٥٠ – ٣٦٦ هـ) الذى يعتبر امتداداً طبيعياً له ، بل إن الحكم يعتبر قمة هذه المرحلة ، من الناحية الثقافية خاصة . فقد كان جامعاً محباً لها مكرماً لأهلها . وقد جمع من الكتب فى أنواعها ما لم يجمعه أحد قبله من الملوك (١) فقد كانت عدة الفهارس التى فيها تسمية الكتب فى خزانته العلمية – كما روى ابن حزم – أربعا وأربعين فهرسة ، فى كل فهرسة عشرون ورقة (ليس فيها إلا ذكر الدواوين فقط) وقد أكد ذلك ابن الأبار وابن خلدون والمقرى (٢) والمراكشى (٣) وقد أطلق على قرطبة فى عهد الحكم « دار العلوم » لما فيها من المدارس ، إذ بنى الحكم فيها سبعاً وعشرين مدرسة جعل تعليمها بالمجان . كما أتم بناء الجامع الكبير وشجع على دراسة العلوم والآداب فيه ، وأرسل البعثات التعليمية إلى المشرق ، تنسخ الكتب حتى جمع فى خزانته أربعمائة ألف كتاب (٤) .

وبتأثير هذا الميراث الثقافى – والعوامل الأخرى السابقة – ذاعت فى عصر الطوائف المكتبات الخاصة والعامة ، على الرغم مما كانت قد أصيبت به مكتبة الحكم فى عصر الفتنة . فقد كان أمراء الطوائف يتنافسون فى اقتناء الكتب النفيسة والنادرة ، وقد كانت تنهال على شبه الجزيرة من سائر أنحاء العالم الإسلامى (٥) .

ولم تكن النهضة الفكرية مقصورة على الناحية الأدبية بل شملت الناحية العلمية حيث نبغت طائفة من أكابر الرياضيين والفلكيين الذين كانت بحوثهم مستقى خصباً لاقتباس الغرب ، ومنهم أبو إسحاق الزرقانى – وأبو القاسم أصبغ ابن السمح ، وأبو الوليد هاشم الوقشى (٦) .

---

(١) الحميدى : الجذوة ١٣ ، والضبى البغية ١٨ .

(٢) انظر نفح الطيب ١ – ٣٧١ .

(٣) المعجب ٥٩ .

(٤) ابن سيده وآثاره العلمية رسالة ماجستير « آداب الاسكندرية » ١٩٥٤ د – عبد العاطى عبد العال .

(٥) محمد عبد الله عنان دول الطوائف ٢ – ٤٣٦ .

(٦) عنان دول الطوائف ٢ – ٤٣٥ .

ويقدم لنا لسان الدين بن الخطيب دليلا على المكانة العلمية لقرطبة فى هذا العصر ، حين يورد لنا أسماء بعض الأعلام الذين صحبوا المنصور بن أبى عامر فى غزوه لبلدة ألبيرة « إذ كان يصحب المنصور فى هذا الغزو من الشعراء المرتزقين بديوانه من يذكر ، فضلا عن سائر الأصناف على ندارة هذا الصنف من الخدام بالنسبة للبحر الزاخر من غيرهم ، والذى صح أنه حضر ذلك ، أبو عبد الله بن حسين الطبنى . أبو القاسم حسين بن الوليد المعروف بابن العريف ، أو الوضاح بن شهيد ، عبد الرحمن بن أحمد ، أبو العلاء صاعد اللغوى ، أبو بكر زيادة الله بن على اليمنى ، المنجم البغدادى ، أبو الحسن القرشى العباسى ، عبد العزيز الخطيب المحرور ، أبو عمر يوسف الزيادى ، موسى بن أبى طالب ، مروان بن الحكم ، يحيى بن هذيل ، سعد بن محمد القاضى ، على النقاش البغدادى ، أبو بكر بن أمية ، محمد بن إسماعيل الزبيدى ، أحمد بن دراج القسطلى ، أبو الفرج الأشجعى ، محمد بن عبد البصير ، الوزير أحمد بن عبد الملك بن شهيد . محمد ابن عبد الملك بن جهور ، محمد بن الحسن القرشى من المشرق (١) » .

وبعد أن عدد ابن الخطيب أسماء كثيرة أخرى _ قال :

« هؤلاء من حفظته منهم . وهم أكثر من أن يحصوا ، فعلى هذا ينبنى القياس فى ضخامة هذا الملك ، وانفساح هذا العزّ (٢) » .

وفى هذه الحركة الفكرية النشطة (٣) كان التنافس قوياً بين الأدباء والمفكرين أنفسهم ، ولذا فإن المساجلات كانت تقوم بينهم ، إظهاراً للبراعة ووصولا إلى الغلبة على المنافسين ، وفوزاً بالجاه والمال ..

---

(١) الإحاطة فى أخبار غرناطة بتحقيق الأستاذ محمد عبد الله عنان ٢ – ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٢) المكان السابق .

(٣) انظر عنان : دول الطوائف ٢٠٤ .

وقد شهدت قصور الأمويين والعامريين والطوائف ألواناً من هذه المساجلات قامت بين شعراء وأدباء كابن العريف وابن شهيد والزبيدى والقسطلى والطبنى وأبى العلاء صاعد[١] ، وقد صارت قصصها ووقائعها مادة طيبة لحركة الفكر الأندلسى .

وكانت هناك مساجلات أخرى هدفها الانتصار للرأى ، ومقارعة الخصوم ، سواء من خارج الدين الإسلامى أو من داخله ، من أصحاب المذاهب الفقهية والكلامية الأخرى . ومساجلات أبى محمد بن حزم ، وأبى الوليد الباجى من أشهر المساجلات التى تعكس هذا النوع من المبارزة الفكرية التى تعقد لها المجالس ، ويحضرها المثقفون من مؤيدين ومعارضين[٢] .

ولم يكن مجال هذه المناظرات التنافس والكسب فقط ، كما أنها لم تكن لمجرد التسلية ، وإنما كانت أسلوباً من أساليب امتحان القدرة الفكرية والفنية . والطريف من هذه الامتحانات هى تلك التى يقوم بها العلماء بعضهم لبعض فى المجالس العلنية ، ويترك الأمر لنتائج هذه الامتحانات لمنح الألقاب العلمية ، وقد كان لبعض المناظرات أثر عظيم فى تقرير مصير العلماء[٣] .

وشأن هذه المناظرات فى الحياة العلمية القرطبية والأندلسية عامة شأنها شأن الرسائل العلمية فى عصرنا ، بل لقد كان أثرها أبعد أثراً لأنها شملت ذوى المكنة والتمرس فى العلم ، ولم يسلم منها كبار الشيوخ[٤] .

وكانت هذه المناظرات تقوم على أسس علمية رصينة ، فى أغلب الأحايين ، يؤكد هذا ما قيل من أن متكلمين اجتمعا فقال أحدهما : هل لك فى المناظرة ؟ قال : على شرائط : ألا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ولا تحكم ولا تقبل على غيرى وأنا أكلمك ، ولا تجعل الدعوى دليلا ، ولا تجوز لنفسك تأويل آية

---

(١) د - طه الحاجرى ابن حزم صورة أندلسية ٥٣ .

(٢) انظر عبد المجيد تركى : مناظرات ابن حزم والباجى صفحة ١٨ .

(٣) د - وديعة طه النجم : مقال العلاقات بين العلماء عالم ، الفكر عدد ١ مجلد ابريل سنة ١٩٧٠ ص ٢٥٢ ، ٢٥٧ .

(٤) المكان السابق .

إلا جوزت لى تأويل مثلها ، وعلى أن تؤثر التصادق ، وتنقاد للتعارف ، وعلى أن كلا منا يبنى مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته (١) .

وكان من العوامل المثرية للثقافة القرطبية تلك العلاقات الثقافية التى قامت بين قرطبة ، وبعض حواضر العلم الكبرى فى العالم الإسلامى .

وتعتبر رسالة ابن الرقيب القيروانى التى وجهها إلى أبى المغيرة عبد الوهاب ابن حزم يذكر فيها تقصير أهل الأندلس فى تخليد أخبار علمائهم ومآثر فضلائهم وسير ملوكهم – دليلا على العلاقات الثقافية بين قرطبة والقيروان (٢) .

وقد ألف القرطبيون فى العلوم والفنون ، والنثر والشعر ، وقلدوا المشارقة فى منهج تأليفهم ، ولم ينصرفوا إلا عن بابين من أبواب العلوم ، وهما الفلسفة والتنجيم « اللذان لهما حظ عظيم عند خواصهم ، ولا يتظاهرون بهما خوف العامة ، فإنه كلما قيل إن إنساناً يقرأ الفلسفة أو التنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه (٣) » .

وكان الشعر والفقه عمودى الثقافة لدرجة أنهما توافرا لأكثر المفكرين على اختلاف اتجاهاتهم فى البحث .

وكان مذهب مالك هو المذهب المسيطر (٤) ، وهو أساس الفكر التشريعى فى العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ... وكان الخروج عليه يبدو كأنه خروج على الإسلام نفسه . ومع أن سيطرة مذهب مالك بهذه الصورة الحادة ، قد أضفى لوناً من الثبات الفكرى والعاطفى فى الأندلس (٥) ، فإنه قد

---

(١) مقال العلاقات بين العلماء (عالم الفكر) أبريل ١٩٧٠ م ٢٥٨ وانظر د . أحمد شلبى تاريخ التربية الإسلامية ٨٥ .

(٢) ابن حزم : فضائل الأندلس وأهلها ص ٣٥٢ بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد وانظر ماجد : العلاقات الأدبية بين قرطبة والقيروان مقال بمجلة حوليات الجامعة التونسية عدد ١٣ سنة ١٩٧٦ م .

(٣) المقرى : النفح ١ – ٢٠٥ .

(٤) المقرى : النفح ١ – ٢٠٥ وانظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢٤ .

(٥) انظر بروفنسال : الاسلام فى المغرب والأندلس ٢٤٩ .

كبل حركة العقل الأندلسى ، وأعطى فقهاء المالكية لوناً من الامتياز الطبقى ، والقدرة على التنكيل بكل مخالف فى مجال يسمح الإسلام فيه بالاختلاف .

وبالطبع فإن الدراسة الدينية فى الفروع قد اتجهت – وفقاً لمدرسة الحديث – إلى كتب المالكية الشهيرة ، وعلى رأسها (الموطأ) ، ثم (التلقين) لعبد الوهاب البغدادى ، (والوضاحة) لابن حبيب ، و(العتبية) للعتبى [١] والأسدية (التى جمعها أسد بن الفرات أثناء تلمذته على ابن القاسم إمام المالكية بمصر) ، والمدونة أو المختلطة التى جمعها فى فقه المالكية أبو سعيد سحنون بن سعيد .

وكان لعبد الملك بن حبيب ، وأصقع بن خليل ، والقاسم بن محمد [٢] ، وأبو المطرف عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن قطيس ، وابن الفرضى ، وابن غليون الخولانى ، وغيرهم من فقهاء مدرسة الإمام مالك الأندلسية التى تربع على أستاذيتها فى الأندلس « يحيى بن يحيى الليثى » – كان لهذه المدرسة اليد الطولى فى التمكين لمذهب مالك فى الأندلس والمغرب على حد سواء .

وابن حزم يقدم لنا تفسيراً لهيمنة مذهب مالك على الأندلس ، فيعزو انتشاره فى بدء أمره إلى طلب الرياسة والسلطان « فإن يحيى بن يحيى كان مكيناً عند السلطان مقبول القول فى القضاء ، وكان لا يلى قاض فى أقطار الأندلس إلا بمشورته واختياره ، ولا يشير إلا بأصحابه ممن كان على مذهبه ، والناس سراع إلى الدنيا ، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به » [٣] .

وثمة تفسير تاريخى لانتشار مذهب مالك بالأندلس يقدمه أستاذنا الدكتور أحمد شلبى فيرى أنه فى جو المنافسة بين بغداد وقرطبة – وهما أكبر حاضرتين

---

(١) ابن الأبار : الحلة السيراء ١٢ – ٣٨ .

(٢) د – حسين مؤنس : شيوخ العصر فى الأندلس ص ٣٤ وأحمد مظهر العظمة : الإسلام ونهضة الاندلس ص ٢٦ وما بعدها .

(٣) المقرى : النفح ٢ – ٢١٨ تحقيق محيى الدين عبد الحميد .

إسلاميتين فى ذلك الحين – اتجهت قرطبة إلى مذهب مالك ، حتى لا تحتضن مذهب أبى حنيفة الذى كان مذهب العباسيين [1] .

والتفسيران متكاملان ، وإن كان ثانيهما أدخل فى باب التفسير التاريخى المعقول فى انتشار الأفكار والعقائد ، وإلا فإن الفاطميين قد أغروا المصريين كثيراً بالمناصب والمال ، لكنهم لم ينجحوا – مع هذه الوسائل – فى تحويل الناس عن مذاهبهم السنية .

ولم يكن بالأندلس من المذاهب الإسلامية – غير مالك – إلا قليل من الشافعية ، والظاهرية [2] ، بالإضافة إلى منتحلى الفرق الكلامية وعلى رأسهم جماعة ابن مسرة والمعتزلة ، وأصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى والمتزندقين على اختلاف مشاربهم ، وكل هؤلاء شكلوا الحياة الاعتقادية للأندلس خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة ، ولم تخل منهم عاصمتها قرطبة .

ومع أن الزمن قد تطور بقرطبة إلى نوع من السكون فى أيام بنى جهور ، حيث لا تفيض المصادر فى الحديث عن موقف إيجابى رفيع لهذه الدولة التى ورثت مشكلات الفتنة وسقوط الخلافة ، إلا أن ما نسمعه عن ابن زيدون [3] وابن حيان المؤرخ وولّادة الشاعرة ، وأبى الحسن بن سراج ، وعبد الرحمن بن فتوح « مؤلف كتاب بستان الملوك » – يؤكد لنا أن هذه الفترة لم تخل من الثقافة وإن كانت الدولة قد اتجهت إلى علاج المشكلات الداخلية الكثيرة [4] ولم يعد بلاطها – كما أصبح بلاط أشبيلية – منتجعاً للشعراء والأدباء والعلماء !!

ويصور لنا ابن خلدون الدورة الحضارية التى مرت بقرطبة فى أحوالها

---

(١) التاريخ الإسلامى والحضارة الاسلامية ٤ – ٢٧ ط ٣ .

(٢) انظر بلاسيوث : ابن حزم فى قرطبة ص ١١٦ وغيرها .

(٣) انظر محمد سيد كيلانى : ديوان ابن زيدون (مدائحه لابن جهور ٢٩١) .

(٤) انظر : إحسان عباس : عصر الطوائف والمرابطين ٧٤ ، وانظر : محمد خلاف : غرناطة فى عهد بنى زيرى – رسالة ماجستير – ص ١٩٣ .

المختلفة إلى أن وصل إلى نهاية رحلة الازدهار – وذلك وفقاً لنظريته الدورية « البيولوجية » فى الحضارة – فيقول :

« واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر عمرانها صدر الإسلام ، واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم ، وتفننوا فى اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم ، واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين وفاقوا المتأخرين » .

« ولما تناقص عمرانها ، وابذعر سكانها ، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ، وفقد العلم بها والتعليم ، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام [١] » .

وهكذا أصبح أمر قرطبة قريباً من منتصف القرن الخامس الهجرى .

رابعاً : الحالة الاجتماعية :

وكان من الطبيعى – نتيجة التطور الحضارى الذى أصاب قرطبة على يد خلفائها العظام – أن تزدحم بالسكان من أجناس مختلفة ، سواء من طلاب العلم ، أو طلاب الكسب المادى عن طريق التجارة ، أو العمل فى قصور الحكام أو الأمراء ، أو فى أمور الجيش والحراسة .

وكثرة أهالى قرطبة بالنسبة لمدن العالم فى ذلك العصر حقيقة وردت فى كتب أكثر من أرخوا لها [٢] ، وقد قدر بعضهم سكانها بمليون نسمة ، وإن كان آخرون قد قدروهم بنصف ذلك [٣] .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٣٦٢ ، ٣٦٣ .

(٢) انظر : ياقوت : المعجم : مادة قرطبة ، وانظر د – عبد العزيز سالم مادة قرطبة دائرة معارف الشعب ، وفيليب حتى ١٧٦ .

(٣) انظر : الحجى : اندلسيات ٢ – ١٥٦ .

ويقال إن دور العامة بقرطبة بلغت مائة ألف وثلاثة عشر ألفاً وسبعا وسبعين داراً ، أما دور الأكابر فكانت ستين ألفاً وثلاثمائة ، كما يقال إن قرطبة كان بها من الحوانيت ثمانون ألفاً ، وأربعمائة واثنان وخمسون حانوتاً ومن الفنادق والحانات (١٦٠٠) فندق و(٤٥٢) حانة [١] .

وهى أرقام – مهما قلنا فى مبالغتها – تدلنا على الكثافة السكانية التى كانت تعج بها قرطبة ، جوهرة العالم .

لقد تكون المجتمع الأندلسى من طوائف متعددة جنسياً ، ما بين عرب وبربر وصقالبة وأسبان .

وعندما كانت الدولة فى قوتها ، تملك زمام الأمور ، وتمشى بالعدل الذى أقره الإسلام ، كانت الطائفة الجنسية خامدة ، لكن عندما انفرط عقد الأندلس ، وظهرت المظالم والاستغلال السياسى من جانب بعض المغامرين لهذه الطائفيات [٢] أصبح هذا التعدد الجنسى بلاء دمر الأندلس ، وأحالها إلى أرض صراع أو فوضى .

وفى ظل الإسلام تمتعت الطوائف غير الإسلامية بتسامح اعتبر نشازاً فى نغمة الحياة الأوروبية خلال العصور الوسطى .

وكما حركت الظروف النكداء العنصريات الجنسية ، كذلك أعطت الأقليات التى لم يخفت حقدها على حضارة الإسلام – فرصة إشعال نار العنصريات الدينية ، فبعد أن ظهر ملوك الطوائف ، وانهارت خلافة بنى أُمية ظهر اليهود – كعادتهم على مسرح العمل السياسى والاجتماعى والفكرى ، وقاموا بنصيب وافر فى بث بذور الشقاق ، والانضمام إلى هؤلاء آنا ، وإلى أولئك آنا آخر . وقد رأى البربر الاستعانة باليهود ففتحوا لهم صدورهم ، ورحبوا بهم ، فانهالت موجاتهم إلى الجنوب وإن كان كثير منهم قد بقوا فى المدن الأخرى [٣] ، وعلى رأسها

(١) انظر الحجى : أندلسيات ورقتا ٣٢ – ٣٣ .
(٢) انظر محمد عبد الوهاب خلاف : غرناطة فى عهد ملوك بنى زيرى رسالة ماجستير ص ١٤ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٨ ، ٢٠٥ .

قرطبة ، يعملون بروح جديدة ، على امتداد الأندلس ، ويتحكمون فى المسلمين ويستعلون عليهم ، ولا يتورعون فى كثير من الأحيان عن الهجوم على دينهم .

وقد كان الطريق مفتوحاً أمام اليهود والنصارى للوصول إلى منصب الوزارة ، فضلا عن غيره من المناصب ، وقد احتل بعضهم مراكز مرموقة حسدهم عليها المسلمون .

وفيما بين هذه الطوائف الجنسية والدينية ، وجدت ظاهرة الاختلاط والاتصال عن طريق التصاهر (١) وتبادل المنافع التجارية وغيرها فى عهود السلم ، كما أن التفاوت الاجتماعى كان ينتظمها كلها ، ففى كلها وجد من ينتمى إلى الطبقة العليا ومن ينتمى إلى الطبقة الوسطى ، ومن ينتمى إلى الطبقة الدنيا .

وكانت هناك أحياء ثلاثة مخصصة للطبقة العليا ، هى الرصافة والزاهرة والزهراء . أما بقية الأرباض فكانت للطبقتين الوسطى والدنيا . وتقوم عظمة قرطبة الحقيقية على أهل الطبقة الوسطى الذين يقطنون بقية الأرباض ، وإن كانت الأحياء القائمة على الضفة الغربية لنهر الوادى الكبير قد عرفت بأنها أحياء الصناع والعمال والطلاب وصغار الفقهاء والموظفين والكتاب (٢) ، أى أن الغالب على سكانها الانتماء إلى الطبقة الكادحة وإن كان هذا لا يعنى خلوها ممن ينتمون إلى الطبقة الوسطى .

وفى هذا المجتمع كان للمرأة مكانها ، وشأنها شأن الرجل بلا أى تفاوت من الناحية الإنسانية وذلك فى حدود ما أوجبه الإسلام ، على أساس طبيعة المرأة وفطرتها .

لقد كانت تتمتع بقسط كبير من الحرية ، وكان بعضهن يتمتعن بنفوذ كبير فى الحياة العامة السياسية والمدنية . ولا ننسى ما كان لصبح أيام الحكم وابن أبى عامر (٣) .

---

(١) د - الحجى : أندلسيات ١ - ٨١ ، ٨٢ .

(٢) المكان السابق .

(٣) د - إحسان عباس : عصر سيادة قرطبة ٢٥ ، ٢٦ .

وقد شارك بعضهن فى رواية الحديث فكانت « غالبة » بنت محمد المعلمة تروى الحديث ، وكذلك كانت فاطمة بنت يحيى بن يوسف ، وشارك أخريات فى الشعر ، ومنهن عائشة بنت أحمد بن قادم القرطبية ، وكانت تمدح ملوك زمانها وتخاطبهم بما يعرض لها من حاجاتها . وقد جمعت لنفسها مكتبة قيمة . وصفية بنت عبد الله الريس الشاعرة التى توفيت دون الثلاثين ، ومريم بنت أبى يعقوب الفيصولى الغانية الشاعرة التى كانت تمدح الملوك وعارضت ابن دراج فى إحدى قصائده حين مدحت خيران العامرى . وراضية مولاة الإمام عبد الرحمن بن محمد الناصر لدين الله ، كانت قارئة كاتبة راوية وتوفيت سنة (٤٢٣ هـ) . وفاطمة بنت زكريا بن عبد الله الكاتب المعروف بالشيلاوى مولى بنى أمية ، ومريم بنت أبى يعقوب الفيصولى الشعبى الحاجة أديبة شاعرة وكانت تعلم النساء وتحتشم لدينها وفضلها (١) .

ولعل هذه المكانة التى بلغتها المرأة هى التى نبهت الأندلسيين إلى التساؤل حول علاقة المرأة بالنبوة ، وأوقعت الجدل بين الفقهاء القرطبيين فى هذه المسألة (٢) .

وبالتأكيد فإن ما أصاب الحياة الاجتماعية الأندلسية بعامة من علل قد أصاب المرأة أيضاً ، ولن نسمع بعد ذلك عن « المرأة الفقيهة » ، بل سنسمع عن نوع جديد من النساء ، من أمثال ولّادة بنت المستكفى ، مواز للنوع الجديد الذى ظهر من الرجال ، ذلك الذى يترك الأندلس تهوى إلى قاع محنتها بينما ينصرف إلى اللذات والمنافسات الرخيصة .

لقد حفل عصر الطوائف بهذا النوع من الابتذال للمرأة باسم الفن . وكانت قصور الأثرياء مثوى لفنون الغناء والرقص والموسيقى وما يدخل فى بابهما من صور الترف ، وكان معظم الأثرياء من عشاق الموسيقى وما يتبعها من الغناء يتنافسون

---

(١) انظر الحميدى : الجذوة ٤١٢ وما بعدها ، وابن بشكوال : الصلة ٢ – ٦٩١ ، ٦٩٢ ، وما بعدها ، وانظر المقرى : النفح ٣ – ١٣٩ وما بعدها .

(٢) د – إحسان عباس : عصر سيادة قرطبة ٢٦ .

فى اقتناء الفتيات الحسان البارعات فى العزف والغناء ، ويبذلون فى سبيل ذلك الأموال الطائلة (.....) وكان فى قصورهم منهن أسراب وأسراب (١) .

ونحن نعتقد أن قرطبة فى عصر بنى جهور كانت أخف مدن الطوائف وطأة من هذا البلاء ، وإن كنا نعتقد أن قصور الأثرياء لم تخل من هذه الظاهرة .

وإلى جانب هذا اللون من التسلية ، كانت هناك مناظرات ومجادلات يغلب عليها الدعابة والظرف والأجوبة البديهية المسكتة ، والشعر الخفيف الجميل (٢) . « نشوة الشارب وغناء الراقص ومؤدب النفوس وسلوة الفقير والغنى والشريف والسوقى (٣) » وقد اتصلت العمارة فى مبانى قرطبة بأحيائها فى أيام بنى أمية – ثمانية فراسخ طولا وفرسخين عرضاً (٤) . وكان يمشى فيها بضوء السرج المتصلة عشرة أميال (٥) .

وهذه الإضاءة الليلية المتصلة قد سبقتها نظافة للشوارع ، بحيث صح أن تكون قرطبة « جوهرة » – هذا ... بينما كانت فى ذلك العصر بعض المراكز غير الإسلامية ترى أن النظافة معصية – فكانت بالتالى شوارع قرطبة آية فى الجمال والاتساق وحسن الرونق (٦) .

ويحكى أن الواحد من أهل قرطبة كان إذا لم يملك إلا درهماً واحداً اشترى به صابوناً ليغتسل ، وكان الماء جارياً إلى بيوتهم بواسطة أنابيب الرصاص ، ولاتزال آثارها باقية ، أما عدد الحمامات بها فكان (ثمانمائة) على أقل تقدير ، ويرى بعضهم أنها كانت (٣٠١١ حماماً) (٧) ، ويذهب ابن حيان إلى إنها بلغت فى

---

(١) انظر محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ٤٤١ .
(٢) المقرى : النفح ٣ – ٣٨١ ، ٩٥ ما بعدها .
(٣) بلاغة العرب فى الأندلس ص ٢٢ .
(٤) مخطوط فى ذكر بلاد الأندلس : الخزانة الملكية بالرباط ٥٥٨ ورقة ٢٩ .
(٥) الشقندى : رسالة فضل الأندلس ٥٥ ، وانظر ياقوت (مادة قرطبة) معجم البلدان ٤ – ٣٢٤ .
(٦) انظر د – حسين مؤنس مقال قرطبة بمجلة العربى عدد ٩٥ .
(٧) مخطوط فى ذكر بلاد الأندلس ورقة ٣٢ بالخزانة الملكية بالرباط .

عهد ابن أبي عامر تسعمائة حمام ، وقيل ٩١١ حماماً ، يقع معظمها قرب المساجد[١] ، وكان لأهل قرطبة عناية بالملبس الأنيق الجيد ، فكان القرطبي الأصيل لا يخرج من بيته إلا إذا أسبغ على نفسه رداء من القطن أو الكتان أو الصوف ، ولبس فوق ذلك عباءة أو (عبا) كما كانوا يقولون ولم يكونوا يضعون على رءوسهم عمائم أو قلانس ، إنما كانوا يسيرون برءوسهم مكشوفة وشعورهم تسترسل على آذانهم[٢] .

إننا ننظر إلى قرطبة في ظل ذلك كله ، فنراها مدينة تبلغ حداً من الجمال والانسجام يجعلها تبدو أرقى بلد أوروبي في العصر الوسيط .

كان المسجد هو مركز الحياة الاجتماعية في قرطبة ، فكانت تقام حوله الأسواق والحوانيت ، بالإضافة إلى الدور الاجتماعي والديني والسياسي والعلمي الذي يقوم به المسجد ، ففيه كانت تعقد الاجتماعات ، وتقرأ به المنشورات والأوامر النظامية ، وتحل كثير من المشكلات السهلة ، أما المشكلات المعقدة فتحال إلى المحاكم[٣] .

وكانت تحيط بالمسجد الدور والقصور والفنادق والحمامات وغيرها . وكان قصر إمارة قرطبة يقع غربي المسجد الجامع ، ويصله بالمسجد قصر ساباط على أزج معقود يمر تحته الناس[٤] وقد كثرت المساجد في قرطبة كثرة عظيمة ، ويرى القلقشندي أن عدد مساجدها بلغ ألفاً وستمائة مسجد[٥] ،ويرى الآخرون أنها كانت نحواً من ٣٨٧٧ مسجداً[٦] ويرى صاحب مخطوط « ذكر بلاد الأندلس » أنها كانت ١٣٨٧٩[٧] ، ويرى الحميري أنها كانت أربعمائة

---

(١) انظر د - عبد العزيز سالم دائرة معارف الشعب ، مادة قرطبة .
(٢) انظر : د - حسين مؤنس مقال بمجلة العربي عدد ٩٥ .
(٣) المكان السابق .
(٤) انظر : د - عبد العزيز سالم : دائرة معارف الشعب ، مادة قرطبة .
(٥) صبح الأعشى ٥ - ٢٢٦ .
(٦) د - عبد العزيز سالم : دائرة معارف الشعب ، مادة قرطبة .
(٧) ورقة رقم ٣٢ .

وتسعين مسجداً [١] وهذا التقدير الأخير لا يتنافى مع التقدير السابق ، فالذى يبدو لى أنه نظر إلى المساجد الكبيرة المستقلة التى يطلق عليها « الجوامع » أو « المسجد الجامع » الذى تقام فيه صلاة الجمعة ... أما التقدير السابق ، فقد نظر إلى المساجد التى تستعمل فى أداء الصلوات الخمس بصفة عامة ، فهذه كانت كثيرة فى معظم العواصم الكبرى فى العالم الإسلامى خلال هذه العصور [٢] .

ويوثق الدكتور أحمد شلبى ظاهرة كثرة المساجد ، وينفى المبالغة فى الأرقام التى وردت عن عددها ... ويفسر هذه الظاهرة بأن المسجد كان - فى غالب الأحيان - مجرد حجرة تعد بالبيت للصلاة ويطلق عليها كلمة مسجد [٣] .

وكانت أحياء قرطبة على ما يذكر المؤرخون واحداً وعشرين حياً ، لم تكن محاطة بالأسوار ، إلى أن كانت أيام الفتنة بقرطبة ، فحفر حولها خندق يدور بها جميعاً ، كما أقيم حولها سور مانع [٤] .

أما الدور فكانت تقوم حول فراغ مركزى هو الصحن الذى تتوزع حوله الغرف وكان مظهرها الخارجى يتنافى مع مظهرها الداخلى ، حيث كانت تتركز فى داخلها حياة الأسرة ... فبينما كانت واجهتها الخارجية بسيطة عاطلة من الزخرفة ، كانت غرفها الداخلية تزخر بالزخارف الرائعة [٥] .

كانت هذه هى حالة قرطبة فى عصور الخلافة والعامريين وبنى جهور ... فالنظام الاجتماعى لا يتحرك بالسرعة نفسها التى يتحرك بها التغيير السياسى . وبالطبع فإن هناك فترات استثنائية ، كانت قرطبة تتعرض فيها لفوضى اجتماعية ، بتأثير فوضى الحكم أو هجمات البربر أو الصقالبة .

---

(١) صفة جزيرة الأندلس ١٥٧ .

(٢) انظر د - أحمد شلبى : تاريخ التربية الاسلامية ١٠٥ .

(٣) انظر المرجع السابق ١٠٤ (وهامش ٥) فى الصفحة نفسها .

(٤) د - حسين مؤنس مجلة العربى عدد ٩٥ ، وانظر : د - عبد العزيز سالم : الدائرة مادة قرطبة .

(٥) د - حسين مؤنس : مقال قرطبة بمجلة العربى ٩٥ .

لكن ذلك ظل استثناء فى القاعدة الاحتماعية للحياة القرطبية طيلة هذه الحقبة التى تنتهى بنهاية دولة بنى جهور ، وهى الفترة التى يهمنا رصد مستويات الحياة فيها ... سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية . وذلك لصلتها المباشرة بابن حزم الذى لا نشك فى أنه قد تأثر بهذه المستويات أبلغ التأثير ، لأنه لم يكن رجلاً عادياً فى إطار ذاته ، وإنما كان سياسياً ومفكراً ، وصاحب رأى ومجاهداً ... وبالتالى فتأثره بالتيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية أمر لاشك فيه . وهذا ما يسجله عرضنا لحياته فى الفصل التالى .





الفصل الثانى

حياة ابن حزم وثقافته



أسرته :

إن ما نعرفه عن بيت ابن حزم القريب ، يدلنا على أنه بيت عز وشرف ومجد . وقد اختلف المؤرخون فى النسب البعيد لهذا البيت ، وهل ينحدر جاهه القريب من أصل بعيد عريق ، أم أنه حديث عهد بالعز والشرف والانتهاء إلى الأرومة العربية والإسلامية ؟

فثمة جمهرة من المؤرخين والمفكرين يرون أن ابن حزم تكاد ترتبط عراقته العربية والإسلامية بعهد عمر بن الخطاب (١) .

فجده الأقصى فى الإسلام-وهو « يزيد » - كان مولى ليزيد بن أبى سفيان بن حرب الأموى المعروف « بيزيد الخير » الذى أسلم عام الفتح وأرسله أبو بكر قائداً لأحد الجيوش الأربعة التى اتجهت لفتح الشام ، وكانت وجهته دمشق (٢) .

---

(١) انظر محمد أبو زهرة - ابن حزم ٢٦

(٢) انظر الدكتور أحمد شلبى - موسوعة التاريخ الاسلامى ١ - ٤٠٢ ، ٤٠٦ ط ٧ .

ويزيد – جد ابن حزم – كان فارسياً ، أصبح مولى لبنى أُمية ... فهو فارسى النسب قرشى الولاء . مع ما نعرفه من قلة ولاء الفرس للأمويين فى العصور الأولى . أما أول من دخل الأندلس من أسرة ابن حزم فهو جده « خلف ابن معدان » ، فقد جاء إليها فى جيش الفتح مع موسى بن نصير سنة (٩٣ هـ) . وقيل قدم إليها فى معية عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) سنة (١٣٨ هـ) [١] .

ووفقاً لهذا الرأى تتحدد شجرة نسب ابن حزم فى أنه : أبو محمد على ابن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسى مولى يزيد بن أبى سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشى [٢] ، وابن حزم نفسه يؤكد هذه النسبة الفارسية ، ويقول :

أبى ساسان ودارا وبعدهم قريش العلى أعياصها والعنابس
فما أخرت حرب مراتب سؤددى ولا قعدت بى عن ذرى المجد فارس

هناك آخرون يرون أن ابن حزم خرج من أسرة من أسبانيا الغربية كانت تدين النصرانية ، وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الإسلامى أمداً غير قصير حتى اعتنق « حزم » الإسلام فى منتصف القرن الثالث الهجرى تقريباً .

وجميع من ذهبوا إلى هذا الرأى قد اعتمدوا على نص واحد ذكره مؤرخ معاصر لابن حزم ، هو « أبو مروان بن حيان » – يسخر فيه من نسبة ابن حزم – الفارسية ، ويستكثرها عليه ، ويقول :«كان من غرائبه –أى ابن حزم-انتماؤه لفارس واتباع أهل بيته له فى ذلك حقبة من الدهر تولى فيها أبوه الوزير المعقل فى زمانه الراجح فى ميزانه : أحمد بن سعيد بن حزم – لبنى أمية أولياء نعمته ، لا عن صحة

---

(١) نقلا عن عبد الكريم خليفة – ابن حزم الأندلسى حياته وأدبه ١٧ .

(٢) صاعد : طبقات الأمم ١٠١ – الحميدى:جذوة المقتبس ٣٠٨ ترجمة رقم ٧٠٨ ، وابن بشكوال:الصلة ٢ – ٤١٥ ترجمة رقم ٨٩٤ ، والضبى : بغية الملتمس ص ٤١٥ ترجمة رقم ١٢٠٥ وابن كثير : البداية والنهاية ١٢ – ٩١ وفيات سنة ٤٥٦ هـ وابن خلكان : وفيات الأعيان ٣ – ٣٢٥ وياقوت: معجم الأدباء ١٢ – ٢٣٥ وابن حجر : لسان الميزان ترجمة ٥٣١ ، ودائرة المعارف الاسلامية مادة ابن حزم وابن عماد الحنبلى : شذرات الذهب ٣ – ٢٩٩ ، ومحمد كرد على : كنوز الاجداد ٢٤٥ .

ولاية لهم عليه فقد عهده الناس خامل الأبوة ، مولّد الأرومة من عجم لبلة ، جده الأدنى حديث عهد بالإسلام ولم يتقدم لسلفه نباهة . فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذى بنى بيت نفسه فى آخر الدهر برأس رابية ، وعمده بالخلال الفاضلة من الرجاحة والمعرفة والدهاء والرجولة والرأى ، فاغتدى جرثومة سلف لمن نماهم ، أغنتهم عن الرسوخ فى أولى السابقة » (١) .

وعلى هذا النص الذى لم يرد مؤيد له فى المصادر اعتمد جميع الذين رأوا هذا النسب لابن حزم من المتأخرين ، من أمثال دوزى ، ونيكلسون ، وجولد تسيهر ، ود . أحمد هيكل ، د . طه الحاجرى ، ويعقوب زكى (٢) .

ويحتج أصحاب هذا الرأى لرأيهم بأن نسبة ابن حزم فى موالى بنى أُمية كانت خجلا من أصله المسيحى القريب ، وأنها كانت انتحالاً يراد به التقرب إلى العرب الفاتحين .

ونحن نرجح الرأى الأول – معتمدين على عدد من الأدلة التاريخية والعقلية . وأهم هذه الأدلة ... أن ابن حزم نفسه ذكر هذا النسب ، وابن حزم هو أوثق المصادر فى الحديث عن نفسه ، كما أن له من دينه ما يمنعه من الانتحال ، وهو قد ذكر آثار هذه الجريمة فى غير موضع ، ونفر منها ، كما أنه ليس من السهل أن يرث ابن حزم نسباً مزوراً له – كما يزعم البعض – ثم يشيعه عن نفسه – وهو من أكبر علماء النسب – دون تمحيص ورد .

وليس هناك ما يدعو ابن حزم – وهو الفقيه المؤرخ – للتمسك بهذا الكذب ، فنسبته فى فارس لا تزيده شرفاً على نسبته فى الأسبان ، وحداثة إسلام أسرته أو قدمها ليست شيئاً يرجح مكانته فى شىء .

---

(١) ابن بسام : الذخيرة ١ – ١ – ١٤٢ ، ومحمد عبد الله عنان : دول الطوائف ٢٠٧ .
(٢) انظر – د – إحسان عباس : عصر سيادة قرطبة ٣٠٣ ومحمد عبد الله عنان : دول الطوائف وعبد الكريم خليفة : ابن حزم الاندلسى حياته وأدبه ١١ ، د . أحمد هيكل : تاريخ الأدب الأندلسى ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ود – الحاجرى : ابن حزم صورة أندلسية ص ١٤ وما بعدها ، ويعقوب زكى فى ديوان ابن شهيد ص ١٢ .

وقد كان والد ابن حزم (أحمد بن سعيد) وزيراً للمنصور بن أبى عامر وابنه المظفر ، ولم يكن يزيده حظوة لدى العامريين أن يكون من موالى بنى أمية ، بل إن العكس قد يكون أقرب إلى التصور . وعلى امتداد النصف الأول من القرن الخامس الهجرى لم يكن الولاء لبنى أمية مجلبة للنفع ، بل كان مجلبة للضر .

وابن حيان لم يكن يخلو من عداء لابن حزم ، وإن حاول التظاهر بالإنصاف . وهو معروف بالميل إلى الثلب والقدح . والغريب أنه لم يخف دهشته من نسبة ابن حزم نفسه لفارس ، إذ لم يعرف عن ابن حزم – وهو المحدث الظاهرى المؤرخ الثقة – مين أو خطل – وقد كان أولى به – فى ظل هذا – أن يصدق ابن حزم فى أمر هو وثيق به .

وأصحاب هذه المصادر التى لا تقل معاصرة عن ابن حيان كالحميدى وصاعد وأولهما اشتهر بالتقوى والورع ، وثانيهما كان تلميذاً لابن حزم إلا أن ذلك لم يمنعه من نقده نقداً مراً فى دراسته للمنطق – كيف يمكن القول إنهما جاريا ابن حزم فى دعوى يعرفان كذبها ... أو يقال بجهلهما وعلم ابن حيان وحده . ويضاف إلى ذلك موافقة المؤرخين الذين تتابعوا على صحة نسب ابن حزم فى فارس كالمقرى وابن بشكوال وابن الأبار وابن خلكان وياقوت وابن سعيد والذهبى وابن حجر – وبعضهم أخذ على ابن حزم بعض المآخذ (١) .

وقد كان أولى بخصوم ابن حزم – وهم كثير – أن يستغلوا هذه الدعوى الكاذبة لهدم كل آراء ابن حزم التى حاربوها بكل الطرق ، ولاسيما وهو من مدرسة الحديث التى تعتمد منهج الجرح والتعديل ، وتغلب الجرح .

وفى رأيى أن محاولة نسبته إلى أسبانيا المسيحية التى روج لها المستشرقون بخاصة اعتماداً على نص ابن حيان ، ليست إلا محاولة مسيحية عنصرية للفوز بعالم كبير كانت له الريادة فى فتح أكثر من مجال من مجالات الإبداع الفكرى .

---

(١) انظر عبد الكريم خليفة : ابن حزم الاندلسى حياته وأدبه ١٢ وما بعدها ود . إحسان عباس . عصر سيادة قرطبة ٣٠٤ وما بعدها ، ود . عبد الله الزايد : ابن حزم الأصولى رسالة دكتوراه ١٧ – ٢٠ .

كان والد ابن حزم « أبو عمر أحمد بن سعيد » أول من ظهر على مسرح التاريخ من هذه الأسرة فى الأندلس .

ومن ثنايا حديث ابن حزم عن والده ، ومما أورده المؤرخون ، عن طريقة إدارته للأمور وأسلوبه السياسى أيام وزارته لابن أبى عامر ، واعتزازه بنفسه ، وعلمه وأدبه وبلاغته ، نستطيع أن نضع والد ابن حزم فى مكانة رفيعة ، تؤهله لكى يبنى لهذه الأسرة مجداً يعجب له ابن حيان .

ويروى أنه كان يعجب لمن يلحن فى الكلام ، ويقول : إنى لأعجب ممن يلحن فى مخاطبته ، أو يجىء بلفظة قلقة فى مكاتبة ، لأنه ينبغى له إذا شك فى شىء أن يتركه ، ويطلب غيره ، فالكلام أوسع من هذا[١] . ومما كان ينشده عنه ابنه أبو محمد من قوله فى معرض التوصية له :

إذا شئت أن تحيا غنياً فلا تكن على حالة إلا رضيت بدونها

كما أورد الحميدى ، والضبى ، وابن بشكوال بعض أخباره مع المنصور ابن أبى عامر[٢] وكلها تدل على عظيم فضله وخلقه ، واحترامه لنفسه بدرجة أزعجت المنصور وشكا منها .

وقد عاش إلى نهاية الدولة العامرية ، وبداية الفتنة ، ومات يوم السبت لليلتين بقيتا من ذى القعدة عام اثنين وأربعمائة .[٣]

أما والدة ابن حزم فهى المشكلة الغامضة فى أسرة ابن حزم[٤] وعلى

---

(١) الحميدى : الجذوة ١٢٦ ترجمة ٢١٥ والضبى : البغية ١٨٢ وابن بشكوال : الصلة ١ — ٢٥ ، ٢٦ ترجمة ٤٢ ، وصاعد: الطبقات ١٠١ ، وابن خلكان : وفيات الأعيان ترجمة أحمد بن سعيد ، وياقوت : المعجم ١٢ — ٢٣١٧ والصفدى : الوافى بالوفيات ٦ — ٣٩١ ترجمة رقم ٢٩٠٤ انظر د — هيكل:الأدب الاندلسى ٣٩٢ ، ٣٩٣ . و د . طه الحاجرى : ابن حزم صورة أندلسية ٣٤ .

(٢) الأماكن السابقة .

(٣) ابن حزم: طوق الحمامة بتحقيق الدكتور الطاهر مكى ١٤٧ وانظر : ابن خلكان: الوفيات (ترجمه ابن حزم) والصلة ١ — ٢٦ ، وقد أخطأ الحميدى فذكر أن وفاته كانت قريبا من الأربعمائة (انظر ترجمة احمد بن سعيد بالجذوة) .

(٤) لفت نظرنا بلا ثيوس الى نقطة غامضة اخرى فى حياة ابن حزم ، وهى بصورة ما تؤكد اتجاه ابن حزم فى عدم الحديث عن أمه ، وهى الصمت الذى يخيم حول زوجة ابن حزم أيضا : انظر : ابن حزم فى قرطبة ص ٢٤١ .

وضوح حياة ابن حزم ، وكثرة ما روى عن تجاربه الشخصية التى كان من المفروض أن تأتى أمه مرتبطة ببعض أحداثها ، ولاسيما أن كثيراً منها كان فى داخل قصر أبيه — مع كل هذا فإن ابن حزم لم يتعرض لشىء عن أمه قط ، وما ورد عابراً فى بعض قصصه التى وردت فى الطوق ، معبراً عنه بكلمة « سيدة القصر » أو (سيدتها) — سيدة جارية ما — لا يكفى دليلا على أنه يتحدث عن أمه ... فهذه الكلمة يمكن أن تطلق على أية زوجة من زوجات أبيه ..

ويزيد الأمر غموضاً أن ابن حزم لم يكن يتحرج من الحديث عن النساء ، وقد كان بوسعه أن يتكلم عنها فى مواطن الجد أو مواطن الشرف والفخار ، كما أن وضع المرأة فى هذا المجتمع كان يسمح بمثل هذا الحديث .

ونحن نستبعد أن يكون فى أم ابن حزم مغمز ، لأنه لو كان الأمر كذلك لاستغله خصومه ، ولشاع وعرف .

بل نحن نميل إلى أن أم ابن حزم من كرائم العائلات وأن الأمر لا يزيد على أن إهمال الحديث عن الأم عادة عربية ، ويؤكد هذا أن معلوماتنا عن أمهات كثير من عظماء الحضارة الإسلامية معلومات محدودة جداً . وحتى الخلفاء الراشدون وبقية الخلفاء ينسحب عليهم جميعاً هذا الحكم . فابن حزم ليس نشازاً فى نغمة ندرة الحديث عن الأم ... ومثلها الزوجة أيضا .

ومع ترجيحنا لهذا الرأى ، فنحن نرى — أيضاً — أن هذه الأم كانت قد ماتت قبل أن يشب ابن حزم عن الطوق ، لأن التعبير عن زوجة أبيه « بسيدتها » ينم عن روح غير تلك التى تربط الأم بولدها ، بل هى أقرب إلى الروح التى تربط عادة زوجة الأب بابن زوجها .

وكان لابن حزم أخ يدعى أبو بكر مات شاباً وكان متزوجاً — على عشق — بعاتكة بنت قند صاحب الثغر الأعلى أيام المنصور بن أبى عامر (١) . ونحن لم نعرف لابن حزم أخاً آخر غير أبى بكر . ويبدو أنه لم يكن له غيره لأنه ألف كتاباً

---

(١) الطوق ١٥٣ ، ١٥٤ .

مفقودا عنوانه : « تواريخ أعمامه وأبيه وأخيه » فقد نص على أخيه بالإفراد وليس بالجمع . وأصل أسرة ابن حزم منذ عرفت على مسرح التاريخ السياسى من قرية من كورة (لبلة) من إقليم الزاوية من عمل (أولية) من غرب الأندلس [1] .

وإلى هذه القرية عاد ابن حزم بعد أن تكالب عليه الفقهاء ، وبغضوه إلى الحكام ، وخربت قرطبة .

وتعرف لبلة – أحياناً – بلبلة الحمراء ، وهى على نهر يعرف بنهر « لهشر » . ويتبعها ثمانية أقاليم ، هى المدينة ، ووشتر ، وبشنبانة ، وبرشليانة ووانبة ، والجبل ، وتركونه ، وفاشتر [2] . وهى مقاطعة كثيرة الزيتون والثمار والأشجار والأطيار ، وتجمع صنوف الخيرات والبركات [3] ونحن لا نستطيع أن نعرف على وجه التحديد [4] العام الذى انتقلت فيه أسرة (حزم) من لبلة إلى قرطبة . لكننا نستطيع ترجيح انتقالها إليها فى الربع الأخير من القرن الثالث للهجرة ، وذلك لأمور أهمها :

إن صلة الأسرة ظلت متصلة بموطنه الأصلى ... فانتقالها منه إذن لم يتطاول فى الزمان ، بحيث ينقطع الاتصال . بل ظلت بها أملاك ومزارع تملكها الأسرة .

ومع أننا لا نؤيد دعاوى ابن حيان ، فإننا نعتقد أن فيما قاله من أن بيت ابن حزم كان خاملا وحديث عهد بالمجد – قدراً من الصحة ، توحى به كل المصادر التى تحدثت عن ابن حزم ، فكلها لم تعرض لأمجاد فى أسرته قبل أبيه وعمه والد أبى المغيرة عبد الوهاب بن حزم [5] .

---

(١) صاعد : طبقات الامم ١١١ ، وانظر ابن خلكان:وفيات الأعيان ٣ – ٣٢٩ ، ٢٣٠ وانظر د – هيكل : الأدب الاندلسى ٣٩٢ يقال إن الاسم القديم هو أونية والأحدث هوأولية ويلاحظ ان ابن سعيد جعل ولبه احدى مدائن كورة أوبنه كما جعل ليلة رأس كورة – نصوص عن الأندلس لابن الدلائى ١٧٨ .

(٢) العذرى : نصوص عن الاندلس ١١٠ ، ١١١ .

(٣) مخطوط فى ذكر بلاد الأندلس ورقة ٦٧ (الخزانة الملكية بالرباط ٥٥٨) .

(٤) يذهب الدكتور طة الحاجرى – بعد اجتهاد كبير – إلى أن أسرة ابن حزم هاجرت الى قرطبة فى حدود سنتى (٢٤٤ – ٢٤٧ هـ) ونحن لا نرى أدلته تقوى الى درجة ترجيحنا فضلا عن أنه اعتمد على مسلمات لديه (كمسيحية الاسرة قريبا من نهاية القرن الثالث) ونحن لا نقول بهذا : انظر ابن حزم : صورة أندلسية ص ٢٥ وما بعدها .

(٥) انظر الذخيرة ١ – ١ – ١٤٢ وأبو زهرة : ابن حزم ٢٣ ، ونحن لا نأخذ بكلام ابن خاقان فى أن بنى حزم فتية مجد ونسب لأن ابن خاقان مؤرخ إنشائى وليس مؤرخ حقائق .

ومن غير المنطقى أن يكون الانتقال قد تم بعد هذا الوقت بكثير ، إذ أن المجد الذى وصل إليه والد ابن حزم يحتاج إلى قدر من الامتداد العائلى ... والتعارف ... وتوطيد الدعائم ... والوصول إلى الشهرة ... والنباهة فى القدر مما لا يتيسر تحقيقه إلا فى ظل نمو عائلى بقرطبة يستغرق جزءاً من عمر حزم وابنه سعيد وحفيده أحمد (١) .

ومع بداية عهد الحكم الثانى بدأت أسرة ابن حزم تحتل مكانها الرفيع كواحدة من كرائم العائلات فى الأندلس .

 نشـأته وتكـوينـه :

مـولـده :

كتب أبو محمد على بن حزم - بخط يده - لتلميذه أبى القاسم صاعد - أنه ولد بعد سلام الإمام من صلاة الصبح - وقبل طلوع الشمس - آخر يوم من شهر رمضان (ليلة الأربعاء) من سنة أربع وثمانين وثلاثمائة (٢) وهو اليوم السابع من نوفمبر (سنة ٩٩٤ م) بطابع العقرب (٣) .

وهذا ما ذهب إليه الحميدى ، وعنه نقل الضبى - فقد ذكر أنه ولد ليلة عيد الفطر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة بقرطبة (٤) .

وكان مولده بقرطبة فى الجانب الشرقى بربض منية المغيرة (٥) ، بقصر

---

(١) يذهب الدكتور أحمد هيكل الى أن الأسرة كانت متواضعة الغنى ، وكان نزوحها إلى العاصمة بحثا عن حياة أفضل ، وهذا يؤيد رأينا (الأدب الأندلسى ٣٩٢) .

(٢) صاعد : طبقات الأمم ١٠٢ وانظر المقرى:النفح ٢ - ٢٨٣ طبعة محيى الدين وقد أخطأ ناسخ معجم الأدباء فنقل عن صاعد نصه المذكور إلا أنه ذكر أنها سنة (٣٨٣) وهو خطأ بين (ياقوت : معجم الأدباء) ١٢ - ٢٤٠ وانظر أبو زهرة ابن حزم ص ٢٢٠ وقد اعتمد هذا الخطأ الأستاذ عنان (دول الطوائف ٤٣١) .

(٣) ابن بشكوال : الصلة ٢ - ٤١٧ ودائرة المعارف الاسلامية مادة ابن حزم ود - طه الحاجرى:ابن حزم صورة أندلسية ٣٦ وهو يرى أنه اليوم « التاسع » من نوفمبر .

(٤) انظر الحميدى:الجذوة ٣٠٩ والضبى:« البغية » ٤١٦ .

(٥) انظر : دائرة المعارف الاسلامية مادة ابن حزم .

أبيه القريب من مدينة المنصور بن أبى عامر (الزاهرة) ، التى خص بها نفسه ، ومساعديه فى الحكم ، وجعلها إمارة ، تجمع بين مظهر قوة السلاح ومظاهر العظمة والجاه .

وفى صحبة أخيه أبى بكر – الذى يسبقه بخمس سنوات – عاش ابن حزم سنوات طفولته ، ولاشك فى أنها كانت طفولة سعيدة طيبة ، إذ كان أبوه وزير دولة بنى عامر منذ ثلاث سنوات ، وقد حفل قصره المقام فى الشارع الآخذ من النهر الصغير على الدرب المتصل بقصر الزاهرة[1] (مكان كنيسة سان لورنزو الآن بحى سان لورنزو) – بما يليق فى المكانة الرسمية والاجتماعية .

وإلى جوار هذا القصر كانت تقع قصور البيوتات الأندلسية الكبرى كبنى شهيد ، وبنى الطبنى ، وبنى الزجالى ، وغيرهم[2] .

ونستطيع القول : إن الفترة التى أمضاها ابن حزم فى هذا القصر وهى التى وقعت بين مولده فى رمضان (٣٨٤ هـ) – وانتقاله منه إلى دورهم القديمة – صحبة أبيه – فى الجانب الغربى من قرطبة ببلاط مغيث ، فى اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدى وذلك فى جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة[3] – هذه الفترة التى تبلغ نحو خمسة عشر عاماً ... هى التى تشكلت فيها نفسية ابن حزم – فيها استقى كتاب طوق الحمامة ... ووصل إلى تصوير المجتمع الأندلسى من داخله وكان لها تأثيرها البعيد والعميق فى فكره وتربيته .

---

(١) ابن حزم:الطوق ١٠٥ وانظر محمد أبو زهرة : ابن حزم الفقيه الذى عالج الحب مقال بمجلة العربى عدد ٥٧ أغسطس ١٩٦٣ ود – طه الحاجرى:صورة أندلسية ٣٦ وما بعدها .

(٢) د – حسين مؤنس : العربى ٥٧ (مقال) ابن حرم بمناسبة تكريمه .

(٣) الطوق ١٤٦ ، ١٤٧ وانظر محمد كرد على : كنوز الاجداد ٢٤٥ ، ٢٤٦ .



قصر بنى حزم بالزهراء :

ونحن نعتمد على ابن حزم نفسه فى تصوير حياته فى هذا القصر (١) فهو أوثق المصادر فى ذلك .

هذا القصر الذى عرفنا موقعه الخارجى من الزاهرة – عن طريق ابن حزم – يصفه لنا ابن حزم من الداخل وصفاً يغنينا عن اللجوء إلى النعوت العامة التى تطلق على مدينة الزاهرة ، ويكتفى بها بعض المؤرخين ، دلالة على عظمة القصر (٢) فثمة قسم خاص بالنساء والجوارى يجلسن فيه ويمرحن ، بحيث لا يصل ذلك إلى مجلس الرجال فى القصر ... وبالتأكيد فإن هناك فاصلا بين جناحى القصر ... أو هو قصر خاص بالنساء يفصله عن قصر الرجال هذا النسيج المنسق من الزهور والأشجار ، ويضم مجموعة البيوت – للرجال والحريم والخدم – سور واحد ... هو الذى يفصل القصر عن غيره من قصور الأمراء فى الزاهرة (٣) .

وفى الدار قصبة (٤) تشرف على البستان الذى ينتظم القصر ... ويمكن منها رؤية قرطبة ووديانها وسهولها وجبالها المخضرة التى تحيط بها . وهذه القصبة ذات شراجيب « مشربيات » ينظر منها الناظر فيرى قرطبة وبستان الدار .

وهذه الشراجيب تنفتح منها طاقات واسعة ، يسميها ابن حزم « أبواباً » ويبدو أنها كانت تتسع لأكثر من شخص ، وهى شراجيب دائرية لأن النساء ينتقلن فيها من باب إلى باب بسبب الاطلاع من بعض الأبواب على جهات لا يطلع من غيرها عليها ..

---

(١) اعتمدنا هذا المهج حتى يغنينا عن الإكثار من الاستشهاد بالنصوص من ابن حزم عند حديثنا عن « السيرة الذاتية فى تاريخ ابن حزم » فى الفصل الثالث من الباب الثانى . فهذا العرض يصلح أرضا نقف عليها استنتاجاتنا فى الفصل المذكور . ولاسيما ان معظم من أرخوا لابن حزم قد تخطوا ترجمته لنفسه .

(٢) انظر عبد الكريم خليفة : ابن حزم الأندلسى حياته وأدبه ٣٠ ، ٣١ .

(٣) إننا نستطيع ان نتخيل هذا بوضوح لو رأينا قصور الأمراء والوزراء فى البلدان الإسلامية المحافظة الثرية .

(٤) القصبة : كما فى المعجم الوسيط ج ٢ ص ٧٤٤ من مادة (قصب) : وهى كل عظيم مستدير أجوف ذى مخ ، كعظمة الأنف ، وعظمة الأصبع . وهى من البلاد مدينتها .

والقصر فسيح ، بحيث ينزل النساء فى بستانه ، ويكُنّ بمأمن من الضيوف الرجال ، فهو يشبه الحديقة ذات الخمائل المنفصلة التى تفصل بينها جداول وأشجار كثيرة متراكمة ... لأنهن قد طلبن الغناء فى البستان ممن أحبها ابن حزم وغنت لهن[1] .

تربيته الأولى :

فى هذا القصر ... بل ربما فى هذا الجزء الخاص بالنساء ، وخلال هذه الفترة يحدثنا ابن حزم عن دور المرأة الأساسى فى حياته وتربيته وتعليمه فيقول :

« لقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن مالا يكاد يعلمه غيرى ، لأنى ربيت فى حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن . ولا جالست الرجال إلا وأنا فى حد الشباب ، وحين تفيل وجهى .

وهن علمننى القرآن ، وروينني كثيراً من الأشعار ، ودربننى فى الخط ، ولم يكن كدى ، وإعمال ذهنى منذ أول فهمى ، وأنا فى سن الطفولة جداً إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن ، وتحصيل ذلك ، وأنا لا أنسى شيئاً مما أراه منهن . وأصل ذلك غيرة طبعت عليها ، وسوء ظن فى جهتهن فطرت به ، فأشرفت من سيرتهن على غير قليل[2] » .

ونحن يجب أن نتخيل ابن حزم طفلا من أطفال الطبقة العليا ... ممتلىء الجسم ناضج العقل موفور الحيوية ... يقوم على نظافته وطعامه عدد كبير من الجوارى فضلا عن المؤدبات . وإلا فما معنى أن يحاول منذ سن الطفولة تعرف أخبار المرأة . ودراسة مجتمعها المغلق . ويجب أن نتخيل أن ابن حزم كذلك قد رأى فى هذا التعرف – وفى مستهل حياته ما خوفه من المرأة ، وإلا فما معنى أن يبدأ طفل حياته بسوء الظن فى المرأة – ويزعم أنه « فطر عليه » !!

---

(١) الطوق ١٤٦ .
(٢) الطوق ٧٩ .

أو لم تكن هناك « أم » كريمة يرى من خلالها الوجه الآخر الجميل للمرأة ؟ ألا يؤكد هذا ما ذهبنا إليه سابقاً من أن أمه كانت قد ماتت وهو بعد فى المهد ؟ ونحن نستطيع أن نتأكد من أن ابن حزم قد تلقى فى هذه الفترة بعض القرآن حفظاً وتفسيراً وبعض الحديث ، وبعض الشعر ، وبعض قواعد اللغة ، ودرب على الخط والإملاء ، وتعلم شيئاً من فن الحياة اللائق بأبناء الطبقة العليا .

وعندما بلغ ابن حزم الثانية عشرة من عمره ، ويسميها هو سن الشباب ، وكان ذلك يوم عيد الفطر سنة (٣٩٦ هـ) صحبه أبوه إلى مجلس المظفر بن أبى عامر[١] قال ابن حزم:« وهو أول يوم وصلت فيه إلى حضرة المظفر[٢] . وفى هذه الجلسة سمع ابن حزم قصيدة أبى العلاء صاعد اللغوى التى يمدح فيها المظفر ويستهلها بقوله :

إليك حدوت ناجية الركاب محملة أمانى كالهضاب

وقد أبدى استحسانه لها ، فكتبها له أبو العلاء بخطه وأنفذها إليه[٣] . وهذا دليل آخر على مدى نضج ابن حزم العقلى فى هذه السن الصغيرة » .

وقد مر ابن حزم فى هذا القصر بأول تجاربه العاطفية ، وهى تلك القصة التى رواها لنا بأعذب أسلوب ، وكان أول ما ترجم إلى اللغات الأجنبية من الطوق ، فأحدثت صدى واسعاً ، نظراً لطابعها « الرومانسى » الحزين .

لقد ألف ابن حزم فى أيام صباه ألفة المحبة جارية نشأت معه ، وكانت بنت ستة عشر عاماً ... وكان هو ابن اثنى عشر عاماً على ما نرجح – وكانت غاية فى حسن وجهها وعقلها وعفافها وطهارتها وخفرها ودماثتها[٤] . وقد سعى عامين – أى إلى أن وصل إلى الرابعة عشرة – أن تجيبه بكلمة ، أو يسمع

---

(١) انظر غومس : المدخل لابن حزم ص ١ .
(٢) الحميدى : الجذوة ٢٤١ .
(٣) المكان السابق .
(٤) انظر بقية أوصافها فى الطوق ١٤٥ .

من فيها لفظة غير ما يقع فى الحديث الظاهر إلى كل سامع فما وصل إلى شىء من ذلك .

ثم جاء يوم احتفل فيه والده الوزير فى قصره بمناسبة استوجبت حضور عليّة وضيوف كثيرين ... فسعى – فى زحمة النساء – مستغلا حداثة سنه – أن يلاحقها حيث تقف أو تجلس ، فكانت تهرب منه ... وما مكنته من مجرد الحديث الودى معها ... ثم عزم عليها نساء القصر فى الغناء فغنت أبيات العباس ابن الأحنف :

إنى طربت إلى شمس إذا غربت كانت مغاربها جوف المقاصير

فكأن المضراب كان يقع على قلبه ، وكان هذا كل ما ناله منها [١] .

 النكبات العائلية والسياسية :

وبعد هذا الحادث العاطفى بشهور بدأت الرياح تهب عاتية على حياته فقد تولى محمد المهدى الخلافة ، مبتدئاً عصر الطوائف النكد ، ثم تولى هشام المؤيد ، فانهال على بيت ابن حزم بالنكبات والاعتداء والاعتقال والتغريب والإغرام الفادح – وقد أضيف إلى هذه النوازل المجتمعة أولى كوارث ابن حزم العائلية وهى وفاة أخيه أبى بكر الذى لم نعرف له أخاً غيره فى الطاعون الواقع بقرطبة فى شهر ذى القعدة سنة إحدى وأربعمائة وهو ابن اثنتين وعشرين سنة [٢] .

ثم كانت النازلة العائلية الثانية – قاصمة الظهر – هى وفاة والده الوزير أحمد بن سعيد بتأثير النكبات التى حلت به وببيته ، وذلك فى ذى القعدة سنة (٤٠٢ هـ) – فاتصلت حال ابن حزم بعده بالنكبات .

وخلال العام التالى (٣٠٣ هـ) حلت بابن حزم النازلة العائلية الثالثة إذ ماتت زوجته الأولى – فيما نرجح – « وذلك أنى كنت أشد الناس كلفاً وأعظمهم حباً

(١) الطوق ١٤٤ وما بعدها .

(٢) الطوق ١٥٤ .

بجارية لى ، وكانت فيما خلا اسمها « نعم » . وكانت أمنية المتمنى ، وغاية الحسن خُلقاً وخَلقاً ، وموافقه لى ، وكنت أبا عذرها ، وكنا قد تكافأنا المودة ، ففجعتنى بها الأقدار ، واخترمتها الليالى ومر النهار . وصارت ثالثة التراب والأحجار ، وسنى حين وفاتها دون العشرين سنة ، وكانت هى دون السن ، فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابى ولا تفتر لى دمعة على جمود عينى ، وقلة إسعادها ، وعلى ذلك فوالله ما سلوت حتى الآن . ولو قبل فداء لفديتها بكل ماأملك من تالد وطارف ، وببعض أعضاء جسمى العزيزة على مسارعاً طائعاً وما طاب لى عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ، ولا أنست بسواها . ولقد عفا حبى لها على كل ما قبله . وحرم ما كان بعده[1] » .

وقد توالت ضربات الدهر بعد ذلك على ابن حزم فأجلى — وأسرته — عن منازلهم ، وتغلب على قرطبة جند البربر ، فخرج عنها أول المحرم سنة (٤٠٤ هـ)[2] إلى المرية ، حيث أخلد إلى السكينة والهدوء ، يقرأ ويتعلم ويتهادى النظم والنثر مع أصدقائه — وكان ذلك فى عهد حاكم المرية « خيران العامرى » الذى كان يظهر بعض الميول لبنى أمية ، فقصده من أجل هذا ابن حزم ، لكنه لم يلبث أن انقلب على بنى أمية حين انقطعت دولتهم وقتل سليمان الظافر ، وظهرت دولة الطالبية ، وبويع على بن حمود الحسنى المسمى بالناصر بالخلافة ، وتغلب على قرطبة وتملكها ، واستمر فى قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار فى أقطار الأندلس[3] . وكان دخوله قرطبة فى ٢٢ من المحرم سنة (٤٠٧ هـ) (أول يوليو (١٠١٦ م)[4] .

وفى حوالى هذا التاريخ انقلب « خيران » على ابن حزم ، فاعتقله وصاحبه محمد بن إسحاق بضعة أشهر « إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين —

---

(١) الطوق ص ١٢٤ .

(٢) الطوق ١٤٧ ، وانظر دائرة المعارف الاسلامية مادة ابن حزم .

(٣) الطوق ١٥٥ .

(٤) الطوق ١٥٦ (هامش) .

وقد انتقم الله منهم – عنى وعن محمد بن إسحاق صاحبى – أنا نسعى فى القيام بدعوة الدولة الأموية ، فاعتقلنا عند نفسه أشهراً ثم أخرجنا على جهة التغريب ، فصرنا إلى حصن القصر . ولقينا صاحبه أبو القاسم عبد الله بن هذيل التجيبى المعروف بابن المقفل ، فأقمنا عنده شهوراً فى خير دار إقامة ، وبين خير أهل وجيران ، وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفاً وأتمهم سيادة [1] » .

ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد ، وساكناه بها [2] .

وقد أمضى ابن حزم عامين ببلنسية قبل أن يخرج منها عائداً لمدينته العزيزة « قرطبة » فى شوال سنة (٤٠٩ هـ) [3] بعد أن استقرت الأمور لبنى حمود وكان دخوله إليها فى عهد القاسم بن حمود المأمون [4] .

كانت هذه هى المرحلة الأولى من حياة ابن حزم ، وهى مرحلة تمتد خمسة وعشرين عاماً مختلفة الأطوار ، ذاق فيها ابن حزم حلو الحياة ومرها . وبدأت صور حياته فى قصر أبيه تتلاشى أمام المحن المتتالية ، وما كان منها بسبب السياسة وما كان منها من صنع القدر .

وقد بدأ ابن حزم بعد هذه الفترة – يدخل من موقع الشعور بالمسئولية معركة الصراع السياسى والفكرى الذى يجتاح الأندلس فى عصر من أسوأ عصور محنتها .

ومهما يكن الرأى فى تفاصيل المرحلة المنصرمة من عمر ابن حزم التى بلغت ربع قرن ، فإنها تتلخص فى أنها كانت مرحلة تكوين فكرى ونفسى انقسمت

---

(١) الطوق ١٥٦ وانظر دائرة المعارف الاسلامية مادة ابن حزم .
(٢) المكان السابق وانظر عبد الكريم خليفة : ابن حزم حياته وأدبه ٥٤ .
(٣) الطوق ١٥٨
(٤) الطوق ١٥٨ .

قسمين : النصف الأول منها وفيه تتلمذ ابن حزم على النساء مستقراً فى قصر أبيه الوزير . والنصف الثانى ، وفيه تتلمذ ابن حزم على التقلبات السياسية والنكبات والاغتراب وعلى مجموعة كبيرة من الرجال .

 شيوخه ودراساته :

كان أول سماع ابن حزم قبل الأربعمائة بقليل ، فى سنة (٣٩٩ هـ) على شيخه الكبير أبى عمر أحمد بن محمد بن الجسور [١] .

وقد سمع على كثير من غير ابن الجسور منهم القاضى يونس ابن عبد الله [٢] وأبو القاسم عبد الرحمن بن أبى يزيد المصرى (ت ٤١٠ هـ) وقد قرأ عليه الحديث [٣] ، وأبو بكر حمام بن أحمد القاضى ، وأبو محمد بن بنوس القاضى ، [٤] وأبو سعيد الفتى الجعفرى ، وقرأ عليه الأدب والشعر [٥] ، وأبو عمر أحمد بن الحسين ، ويحيى بن مسعود بن وجه الجنة ، ويوسف ابن عبد الله القاضى ، ومحمد بن سعيد ، وعبد الله بن ربيع التميمى ، وعبد الله ابن محمد بن عثمان ، وعبد الرحمن بن عبد الله بن خالد ، وعبد الله بن يوسف ابن نامى [٦] .

وقرأ الفقه على أبى عبد الله بن دحون [٧] . كما قرأ على « على بن سعيد العبدرى » من أهل جزيرة ميورقة [٨] !

---

(١) انظرالطوق ١٨٨ وهامش (١٨) بنفس الصفحة والحميدى:الجذوة ١٠٧ ، ٣٠٨ والضبى : البغية ٤١٥ ، وابن عماد : الشذرات ٣ - ٢٩٩ وبالنتيا ١٧٣ .

(٢) الطوق ١١٥ والصلة ٢ - ٦٨٤ وما بعدها .

(٣) الطوق ١٠٢ .

(٤) ابن بشكوال الصلة ٢ - ٤١٥ .

(٥) الطوق ١٠٠ .

(٦) الحميدى ٢٦٨ وسعيد الأفغانى : ابن حزم ورسالته فى المفاضلة ٣٤ ، ٣٥ .

(٧) ياقوت : معجم الأدباء ١٢ - ٢٤٢ . وكلامه يفيد أن ابن دحون أول أساتذة ابن حزم وهو يعنى ذلك على أن ابن حزم بدأ تعلم العلم كبير السن إثر قصة ملفقة لم تصح تاريخا ولا منطقا انظر (أبو زهرة ابن حزم ٣٣) .

(٨) سعيدالأفغانى:ابن حزم ورسالته ٣٥ .

وممن سمع منهم الوزير أبو عبده حسان بن مالك اللغوى[١] ، ومنهم محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الكنسانى من أهل مالقة[٢] .

وقد أخذ المنطق على محمد بن الحسن المذحجى المعروف بابن الكتانى[٣] ، وأحمد بن محمد بن عبد الوارث[٤] .

ومن شيوخه البارزين مسعود بن سليمان بن مفلت أبو الخيار[٥] ، وعنه أخذ بعض الآراء الفقهية ، وربما أخذ اتجاهه إلى القول بالظاهر[٦] .

ومن أساتذته فى التاريخ « علم الخبر » والده أحمد بن سعيد ، الذى كان يقص عليه أحداث الدولة العامرية[٧] . والقاضى أبو الوليد عبد الله بن يوسف ابن القرضى[٨] ، وابن الدلائى « العذرى »[٩] ، وابن الجسور[١٠] أيضاً .

وممن قرأ عليهم الحديث أحمد بن القاسم بن أصبغ ، وأحمد بن عمر ابن أنس[١١] وأحمد بن محمد بن عبد الله المغربى الطلمنكى أبو عمر الفقيه المحدث[١٢] وابن دراج القسطلى[١٣] .

ومن شيوخه المعروفين أبو على الحسين بن على الفاسى[١٤] ، وهو من

---

(١) الحميدى ١٢٩ .
(٢) ابن الأبار : التكملة ١ — ٣٧٩ .
(٣)) الحميدى : الجذوة ٤٩ وابن الأبار : التكملة ١ — ٣٧٩ وابن خلكان : الوفيات ٣ — ٣٢٦ ود — إحسان عباس : التقريب لحد المنطق (ز) وبالنتيا ٢١٣ .
(٤) التقريب (ج) .
(٥) الحميدى : الجذوة ٢٣٥ ، ٢٤٣ ، والضبى : البغية ٤٦٧ .
(٦) سعيد الأفغانى · ابن حزم ورسالته ٣٥ .
(٧) الحميدى : الجذوة ١٢٦ ، ٢٤١ .
(٨) الحميدى : ٢٥٤ ، ٢٥٥ .
(٩) نصوص عن الأندلس ص (ب) .
(١٠) الضبى:البغية ١٥٥ وبالنثيا ١٧٤ ، ٢١٣ .
(١١) انظر الذهبى ى (سير النبلاء) بتحقيق سعيد الأفغانى (ترجمة ابن حزم) مجلة المجمع العلمى العربى ج ١٠ .
(١٢) انظر الحميدى ، والضبى ١٦٢ .
(١٣) الحميدى ١١٣ وأحمد أمين (ظهر الاسلام ٣ — ١٣٠) .
(١٤) انظر الحميدى : الجذوة ١٩٣ .

طبقة ابن عبد البر ، وابن حيان ، وابن شهيد ، من الذين هم من طبقة ابن حزم ، ويغلب أن يكونوا من أصدقائه ومعاصريه الذين أخذ منهم وأعطاهم .

ومن شيوخه عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد الهمذانى الوهرانى (١) .

وعبد الرحمن بن سلمة الكنانى (٢) وعبد الله بن محمد بن عبد الملك ابن جهور (٣) وغيرهم كثيرون حفلت بهم كتب التراجم .

ولم يكن التخصص الدقيق الفاصل بين أنواع العلوم موجوداً ، بل غالباً ما كان المحدث فقيهاً وباحثاً فى علم الكلام ومؤرخاً ومنطقياً ولغوياً وشاعراً . وبالتالى فالحديث عن تلقى ابن حزم فروعاً دقيقة على كل شيخ من شيوخه على حدة ، لا تزكيه طبيعة الدراسة فى هذا العصر ، وإنما الأمر مجرد غلبة علم فى ميول كل أستاذ من أساتذته .

وقد عرف ابن حزم بكثرة سماعه ، فأجمع أكثر المؤرخين له بأنه سمع سماعاً جماً سواء فى قرطبة أو المرية ، أو بلنسية ، أو شاطبة .

 وظائفه فى الدولة :

تدل الوقائع التاريخية على أن ابن حزم ظل يعمل لانبعاث الدولة الأموية خلال عصر الفتنة .

ولم يكن ذهابه للمرية إلاتعبيراً عن هذه النزعة ، إذ كان « خيران العامرى » يظهر ميلا لبنى أمية فى أول أمره (٤) .

(١) الحميدى : الجذوة ٢٧٥ .
(٢) الحميدى : ٢٧٣ .
(٣) الحميدى : ٢٥٧ .
(٤) الحميدى : الجذوة ٣٠٨ ، والضبى : البغية ٤١٥ ، وابن بشكوال : الصلة ٢ – ٤١٦ .

كذلك فقد ظهرت جدية ابن حزم فى العمل على انبعاث الدولة الأموية حين ترك مكانه الهادىء عند خير أهل وجيران بحصن القصر فى مقاطعة أشبيلية ورحل إلى بلنسية عندما علم بظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد بها (١) .

فلما تمكن من العودة إلى قرطبة سنة (٤٠٩ هـ) فى عهد القاسم بن حمود لم يكن ذلك إلا تحيناً لفرصة يتمكن فيها من العمل لخدمة بنى أمية .

ويرى بعض المؤرخين أنه وزر « المرتضى » ببلنسية (٢) لكن من الموثوق به أنه اشترك معه فى حرب غرناطة ووقع بأيدى أعدائه فقط .

وكانت بلنسية فى ذلك الوقت فى حكم رجلين من الصقالبة ، تربطهما بابن حزم صلة قوية ، هما مظفر ومبارك العامريان ، فهما يحكمانها معاً ، وقد استطاعا أن يجعلا منها مدينة من المدن العامرة المرموقة ، وهذان الرجلان هما اللذان يعتبرهما ابن حزم الآية المثلى فى الوفاء الذى يكاد ينعدم فى الأرض (٣) وأرجح أنهما كانا يشعران بأنهما حاكمان مؤقتان ، وأنهما لم يقفا كثيراً فى وجه أى خليفة قادم ، وبالتالى وجد الحزب الأموى فرصته فى بلنسية ليرشح منها المرتضى للخلافة .

وقد تمكن « خيران العامرى » بغدره ولؤمه من القضاء على محاولة قيام الخلافة الأموية فى بلنسية بعد أن خذل صاحبها وجيوشه ومساعده ابن حزم على أبواب غرناطة أمام زاوى بن زيرى زعيم البربر .

---

(١) الطوق ١٥٦ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية مادة ابن حزم وسعيد الأفغانى : ابن حزم ورسالته ٢٥ ونحن نرجح أنه لم يرتق عند المرتضى لدرجة الوزارة وبخاصة أن مظفرا ومباركا كانا يقومان بالأمر ، كما أن المصادر لم تنص على هذه الوزارة ونحن نعتقد أنه كان مستشارا كبيرا فحسب كما هو وارد فى المتن بعد قليل .

(٣) رسائل ابن حزم الأندلسى (رسالة فى مداواة النفوس) ١٣٢ بتحقيق د - « إحسان عباس » وانظر د - طه الحاجرى ١٠٢ وما بعدها .

ونحن نرجح أن ابن حزم كان مستشاراً كبيراً للمرتضى ، ولا نرى أنه وصل إلى منصب الوزارة .

وفي قرطبة تولى ابن حزم وزارته المشهورة لصديقه الخليفة عبد الرحمن ابن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر (الخامس) أبي المطرف المستظهر بالله بويع له بالخلافة بقرطبة في رمضان سنة (٤١٤ هـ) بعد ذهاب دولة بني حمود وانقراضها من قرطبة [١] .

ولم تدم وزارته تلك أكثر من سبعة وأربعين يوماً ، إذ ثار على المستظهر ابن عمه المستكفي في طائفة من أراذل العوام ، فقتله لثلاث بقين من ذي القعدة من السنة نفسها [٢] .

وبعد ذلك بعدة سنوات عاد ابن حزم إلى الوزارة أيام هشام بن المعتد بالله بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر الذي تولى بين سنتي (٤١٨ هـ – ٤٢٤هـ) [٣]

ومع ذلك فلم تستطع هذه الفترات الوجيزة أن تعطينا صورة عن مدى أسلوب ابن حزم في الوزارة ، كما أن الظروف السياسية العامة واشتراك غيره معه في الوزارة – لم يمكناه – فيما نعتقد – من أن يبرز شخصيته وكفايته ، أو يحقق طموحه السياسي ، ويوطد لأسرته في الوزارة أو لبني أمية في الحكم .

« ولم يعرف أن ابن حزم تقلد منصباً آخر لا قضائياً ولا علمياً ولا وزارياً بعد ذلك ، فقد طلق المناصب الدنيوية [٤] وانصرف إلى محاولة التربع على عرش العلم ، أو قل إنه عرف أن طبيعته النفسية والخلقية لا تتحمل طرق الوصول إليها وأعبائها ، كما أن هذه المناصب قد فقدت احترامها . وبالتالي فلم يمش

---

(١) ابن الأبار : الحلة السيراء ٢ – ١٢ ، ١٣ وانظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ٢١٤ .

(٢) المكان السابق .

(٣) انظر ياقوت المعجم ١٢ – ٢٣٧ وسعيد الأفغاني : ابن حزم ورسالته ٢٥ ، ٢٧ .

(٤) محمد أبو زهرة : ابن حزم الفقيه‌الذي عالج الحب مقال العربي ٥٧ .

ابن حزم فى طريقها ... ورأى أنه خلق لطريق آخر ، فنبذ هذه الطريقة وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن »(١) .

رحـــلاته :

كانت رحلات ابن حزم سياسية اضطرارية . ويمكن تسميتها « بالهجرات » الإجبارية المصحوبة بالألم والتوجع والحسرة :

لم تستقر به دار ولا وطن ... ولا تدفأ منه قط مضجعـه
كأنما صيغ من رهو السحاب فما ... تزال ريح إلى الآفاق تدفعه
كأنما هو توحيد تضيق به ... نفس الكفور فتأبى حين تودعه (٢)

ولم يتمن ابن حزم الخروج من قرطبة إلا ليزور المشرق ، حيث كانت بغداد قبلة العلوم ، وكعبة الفكر الإسلامى ، حتى إن أهل الأندلس لم يكونوا يجلون عالماً مهما سما قدره إلا إذا زار المشرق ولاسيما بغداد ، فكأنما كانت بغداد والعواصم المشرقية هى التى تملك تأهيل العلماء ، والاعتراف بكفايتهم . يقول ابن حزم مصوراً هذا الأمل ، ومنوهاً بمكانته إن وصل إلى بغداد :

ولى نحو أكناف العراق صبابة ... ولا غرو أن يستوحش الكلف الصب
فإن ينزل الرحمن رحلى بينهم ... فحينئذ يبدو التأسف والكـرب
هنالك تدرى أن للبعـد غصة ... وأن كساد العلم آفته القرب (٣)

ويجمل ابن حزم أسباب تركه قرطبة وتنقلاته بين المدن الأندلسية فى قوله :

« ووقع انتهاب جند البربر منازلنا فى الجانب الغربى بقرطبة ونزولهم فيها وتقلبت بى الأمور إلى الخروج من قرطبة وسكنى مدينة المرية »(٤) .

---

(١) ياقوت : المعجم ١٢ – ٢٣٧ وانظر عبد الكريم خليفة:ابن حزم – ٦١ .
(٢) الطوق ١١٣ .
(٣) الذخيرة ١ – ١ – ١٤٥ ، وياقوت:معجم الأدباء ١٢ – ٢٤٥ والمقرى:النفح ٢ – ٢٨٦ محيى الدين .
(٤) الطوق ١٥٤ .

وبعد استقرار دام ثلاث سنوات بالمرية نفاه صاحبها خيران إلى حصن القصر بإشبيلية حيث عاش شهوراً سعيدة ، ثم هاجر منها إلى بلنسية لأغراض سياسية وفى نهاية هذا الشوط الأول عاد إلى قرطبة .

وفى كل ذلك كان شعور ابن حزم أنه المطارد المبعد عن الوطن والأهل والولد ، الخائف على نفسه من الظلم والعدوان ، وهو يعلن ذلك ولا يستره (١) .

أما عن هجرته فى النصف الآخر من حياته ، بعد أن نبذ طريق الوزارة وتفرغ للعلوم — فيوضح لنا أسبابها معاصره ابن حيان فى قوله :

« كان ابن حزم يحمل علمه ويجادل من خالفه فيه على استرسال فى طباعه ، وبذل بأسراره (.....) فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض ، ولا يرقه بتدريج (.....) فنفر عنه القلوب (......) حتى استهدف إلى فقهاء وقته ، فمالوا على بغضه ورد أقواله فأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته (.....) وطفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم » (٢) .

وفى هذا الدور من رحلاته لجأ ابن حزم مرة أخرى إلى الأقاليم الشرقية الأندلسية بحكم طابعها العامرى وقربها من الأموية (٣) ، فذهب أول أمره إلى شاطبة (Jativa) إحدى مدن إمارة بلنسية التى ذهب إليها أيام المرتضى ثم تنقل بين مدن الأندلس ، فزار قلعة البونت ، ولجأ إلى ميورقة فى حماية واليها أحمد ابن رشيق أبى العباس الذى كان يميل إلى الحديث والفقه(٤) ، وقد وصفه الحميدى بقوله : ما رأينا من أهل الرئاسة من يجرى مجراه مع هيبة مفرطة وتواضع عرف به مع القدرة توفى بعد (٤٤٠ هـ) .

---

(١) التقريب لحد المنطق ٢٠٠ .
(٢) ابن بسام : الذخيرة ١ — ١— ١٤١ .
(٣) د — طه الحاجرى ١٥٣ .
(٤) انظر ابن الأبار : الحلة السيراء ٢ — ٢٨ .

وفى ميورقة ظهر لابن حزم عدو لدود هو أبو عبد الله محمد بن سعيد الميورقى أحد المالكية المتعصبين الذين تصدروا بميورقة لتدريس الفقه وأصوله والفتيا ، فكان طبيعياً أن يحقد على ابن حزم الظاهرى ، وأن يعجز عن مجاراته فما إن سمع بوصول أبو الوليد الباجى من رحلته إلى المشرق حتى كتب إليه يستقدمه إلى ميورقة (١) ، وتعاون معه – محرضاً للجماهير – على ابن حزم حتى تمكنا من إجلائه عنها بعد مناظرات كثيرة (٢) .

وقد اضطر إلى الذهاب إلى أشبيلية لكن لم يلبث أن كاد له فقهاؤها وأخرجوه منها بعد أن أفسدوا بينه وبين المعتضد بن عباد (٣) ... فانتهى المطاف به أخيراً إلى « لبلة » موطن أسرته ومنبت أرومته . وهناك أمضى بقية جياته ، وانتهى تاريخه حيث بدأ تاريخ أسرته .

 كيف كان حصاد هذه الرحلات ؟ :

إننا نستطيع أن نقول إن هذا الجو النفسى المضطرب ، الذى عاش فيه ابن حزم كان كفيلا بتدمير فكره ، وتحويله إلى شخص عادى ، لو لم يكن هذا الرجل من طراز غريب شاذ .

فمع هذه الفتن والدسائس التى عاش فيها ، ومع أن هناك بالتأكيد آثاراً سلبية يمكن أن تكون هذه الاضطرابات قد عكستها على فكر ابن حزم أسلوباً ومضموناً إلا أن إنتاجه العلمى لم يتوقف ، ومعاركه دفاعاً عن آرائه كانت تحتدم كلما نزلت به نازلة .

وهو يلخص لنا نفسيته العجيبة ، وشغفه الفكرى ، بالرغم من كل ما يحيط به ، حين يقص علينا قصة من قصصه فى المعتقلات ، فيقول :

---

(١) عبد المجيد التركى : مناظرات ابن حزم والباجى ٤٦ .

(٢) انظر المراكشى : الذيل ، التكملة – السفر السادس ص ٢١٦ بتحقيق د – إحسان عباس وانظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢١٥ .

(٣) انظر ابن حزم فى قرطبة بلاسيوث صفحة ٢٣٥ .

« وأحدثك فى ذلك بما نرجو أن ينقطع به قارئه إن شاء الله ، وذلك أنى كنت معتقلا فى يد الملقب المستكفى محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله بن الناصر فى مطبق . وكنت لا آمن قتله لأنه كان سلطاناً جائراً ظالماً عادياً قليل الدين كثير الجهل غير مأمون ولا مثبت ، وكان ذنبنا عنده ، صحبتنا للمستظهر رضى الله عنه . وكان العيارون قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله ، واستولى على الأمر واعتقلنا حيث ذكرنا ، وكنت مفكراً فى مسألة عويصة من كليات الجمل التى تقع تحتها معان عظيمة كثر فيها الشغب قديماً وحديثاً فى أحكام الديانة ، وهى متصرفة الفروع فى جميع أبواب الفقه ، فطالت فكرتى فيها أياماً وليالى ، إلى أن لاح لى وجه البيان فيها ، وصح لى وحق لى الحق يقينا فى حكمها وانبلج ، وأنا فى الحال الذى وصفت . فبالله الذى لا إله إلا هو الخالق الأول مدبر الأمور كلها أقسم بالذى لا يجوز القسم بسواه ، لقد كان سرورى يومئذ وأنا فى تلك الحال بظفرى بالحق فيما كنت مشغول البال به ، وإشراف الصواب لى ، أشد من سرورى بإطلاق مما كنت فيه . وما ألفنا كتابنا هذا وكثيراً مما ألفنا إلا ونحن معربون مبعدون عن الوطن والأهل والولد ، مخافون مع ذلك فى أنفسنا ظلماً وعدواناً [1] .

لقد تابع فى المرية عند خروجه الأول من قرطبة من تحصيل العلم الذى فاته ما لم يستطع أن يحصله فى حياته المحدودة الأولى [2] ..

ويحدثنا ابن حزم أنه كان متصلا فى المرية بطبيب إسرائيلى هو اسماعيل بن يونس كان يجلس فى دكانه [3] ... ويبدو أنه كانت بينهما مناقشات وجهت نظر ابن حزم إلى دراسة الملل والنحل [4] . ويرجح الدكتور طه الحاجرى أن ابن حزم التقى واسماعيل بن النغريلة لأول مرة فى المرية أيضاً ، على أساس

---

(١) التقريب لحد المنطق ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٢) د - طه الحاجرى ٨٧ .

(٣) الطوق ٣٥ .

(٤) د - طه الحاجرى ٨٨ .

أنه ناظره فى سنة (٤٠٤ هـ) [١] ، وابن حزم كان فى هذه السنة فى المرية . لكن من المؤكد أن ابن حزم عاش جزءاً من هذه السنة أيضاً فى قرطبة . قبل أن يهاجر هجرته الأولى .

وفى المرية رأى ابن حزم بعض المناظرات ، واطلع على بعض مبادىء ابن مسرة الباطنية ، وعلى بعض آراء المعتزلة . والمرجح أن المرية كانت فى ظل الأمن النسبى الذى يسودها أيام خيران الأولى – تعج بحركة جدلية فكرية نشطة حتى فى مسائل الحب [٢] – وفى شاطبة ، بعد أن غادر ابن حزم فى الدورة الثانية من عمره ، وضع كتابه طوق الحمامة ، وهو بين هذا فى صدر كتاب الطوق [٣] الذى كتبه تنفيساً عن نفسه ، وتأريخا لرصيد يملكه منذ أيامه الأولى التى مازال يحن إليها ... فهو فى الحقيقة ذكريات سجلها ابن حزم عن مجده وحياته فى قرطبة بعد أن خرج منها دون أمل فى العودة إليها .

وفى شاطبة بدأ يضع تخطيطاً لكتابه الموسوعى « الفصل » ، ويكتب بعض فصوله ، كما أنه كتب بعض كتبه الأخرى .

أما فى « قلعة البونت » فقد كتب كتابه « فضائل علماء الأندلس » استجابة ، كما يقول – لرغبة صاحبها أبى عبد الله بن محمد بن عبد الله بن قاسم [٤] .

وفى ميورقة – قصبة الجزر الشرقية – وتحت رعاية واليها المجاهد ابن عبد الله العامرى ونائبه أحمد بن رشيق – أتيح لابن حزم أن يجاهر بمذهبه الظاهرى ويدعو إليه ، وينافح عنه ، ويكون مدرسة فقهية تاريخية على رأسها تلميذه أبو عبد الله محمد بن فتوح الأزدى .

ولما يئس فقهاء ميورقة ورئيسهم محمد بن سعيد الميورقى من الانتصار عليه استجلبوا له أبا الوليد الباجى – كما ذكرنا – وكان هذا الأخير مرناً ، قادراً على كسب قلوب الحكام ، وتأييد الجماهير وتأليبهم فاضطر ابن حزم إلى مغادرة

---

(١) المكان السابق .

(٢) انظر الطوق ٧٤ .

(٣) انظر الطوق ١٤ ، ١٥ .

(٤) فضائل علماء الأندلس ص ٥ .

ميورقة إلى أشبيلية حيث كان سلوكه هناك على نحو سلوكه في ميورقة ... فكاد له الفقهاء على نحو ما كادوا له قبل ذلك ... فرأى أنه لن تستقر له حياة إلا بعودته إلى منبت رأس أسرته « منت ليشم » من أعمال (لبلة) فعاد إليها . بادئاً دوراً جديداً في حياته ... اتصل به حبل إنتاجه العلمى ، ودفاعه عن مبادئه ، وتكوينه لمدرسة فكرية ، بالقدر الذى تتيحه البيئة الجديدة .



معاصروه :

ويبدو هنا من الضرورى بمكان الحديث عن معاصرى ابن حزم الذين كانت لهم منه – وله منهم – مواقف متباينة – بسبب من اختلاف المشارب الفكرية والسياسية ، والتنافس على الجاه والمال ، والحقد الذى يتولد أحياناً من مجرد الضعف عن مجاراة الآخرين .

وقد انقسم معاصرو ابن حزم ... بالنسبة لموقفهم منه إلى أقسام ثلاثة : قسم أساء إليه بدافع الخلاف المذهبى ، ولجرأة ابن حزم على الأئمة ، ولافتقاده سياسة العلم ، فلم يكن يلطف صدعه بما عنده بتعريض ، بل كان يصك برأيه معارضيه صك الجندل ، ويرميه به رمية تشبه انشقاق الخردل ، حتى نفر منه القلوب وتوقع به الندوب ، فمال هؤلاء عليه ، يشنعون ، ويكفرون ويحذرون السلاطين والعوام من آرائه [١] . حتى أقصوه إلى قرطبة ، وأحرقوا كتبه . وكان جمهرة صغار الفقهاء المتعصبون المالكيون ، والعامة ، هم هذا الصنف .

وقد برز فى عدائه لابن حزم من هذا الصنف : الفقيه المالكى القاضى أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى [٢] . وأصله من باجة الأندلس ، وكان قد رحل إلى الحجاز والعراق ، ولقى العلماء [٣] . وجال بها مدة ثلاثة عشر

---

(١) ياقوت : المعجم ١٢ – ٢٤٨ .

(٢) النباهى : تاريخ قضاة الأندلس ٩٥ .

(٣) صفة جزيرة الأندلس ٣٦ ، وقد توفى الباجى سنة ٤٧٤ هـ بالمرية وقبره فى الرباط ومن تصانيفه شرحه للموطأ ، والتعديل والتجريح وسبيل المهتدين وسنة المنهاج والإنارة فى الأصول وكتاب الحدود وغيرها (انظر الأماكن السابقة وانظر مكى بن أبى طالب رسالة دكتوراه لأحمد فرحات ص ٤٣) .

عاماً [١] ، فلما عاد ، من رحلته ، وجد لابن حزم الغلبة على مالكية الأندلس [٢] حيث عجز الأخيرون عن مقارعة ابن حزم ، وكان كما يقول المؤرخون - قد عاد من رحلته بعلم جم وسمع الكثير ، وبرع فى الحديث والفقه والأصول والنظر [٣] . فاستعداه المالكية على ابن حزم ، فقدم إليه فى جزيرة ميورقة حيث ناصره العامة وصغار الفقهاء على ابن حزم حتى أخرجوه منها [٤] .

ومع أن كثيراً من المؤرخين قد غمزوا الباجى فى أخلاقه ، إذ ولى قضاء أماكن تصغر عن قدره ، وداخل الرؤساء حتى كثرت فيه القالة ، وقصدهم بشعره يرجو جوائزهم [٥] ، بل غمزوه في دينه ، حيث قال بأن النبى ليس أمياً ، وأنه كتب بيديه يوم صلح الحديبية [٦] إلا أن ابن حزم لم يبخسه حقه ، ولم تجعله الحصومة يسفل ، بل قال فيه : « لو لم يكن لهؤلاء - أى المالكية بعد القاضى عبد الوهاب إلا الباجى - لكفاهم » [٧] ..

وقد نال ابن حزم من هذا الفريق كل الأذى ، وعاش مطارداً ، قلقاً ، بسببهم . كما أن النظرات القاتمة التى تناثرت فى كتابات ابن حزم ، وبخاصة فى رسالته عن الأخلاق والسير « مداواة النفوس » إنما كان مبعثها هذا الصنف الذى لم يرع للعلم حرمة ، ولم يحترم حرية الفكر ، وسفل إلى مستوى الكيد والدس وتسليط الكبار والعامة ، وضيق دين الله الواسع .

(١) الصبى:البغية ٣٠٣ والنباهى:تاريخ قضاة الأندلس ٩٥ .
(٢) المقرى : النفح ٢ - ٢٧٣ (محيى الدين) .
(٣) الصبى:البغية ٣٠٣ وابن العماد : الشذرات ٣ - ٣٤٥ والفتح بن خاقان : القلائد ٢١٥ ، ٢١٦ ، وعنان:دول الطوائف ٤٣٣ .
(٤) انظر عبد المجيد تركى ص ٥٢ .
(٥) المقرى:النفح ٢ - ٢٧٣ (محيى الدين) والنباهى : قضاة الأندلس ٩٥ .
(٦) النباهى : قضاة الأندلس ٢٠٢ والمقرى ٢ - ٢٧٣ .
(٧) القاضى عياض : ترتيب المدارك وتقريب المسالك ٤ - ٨٠٣ بتحقيق د - أحمد بكير محمود .

أما القسم الثاني فهو قسم اختلف مع ابن حزم في الرأى ، ونقد ابن حزم ، لكنه ظل محايداً ، وحافظ على مستوى أخلاقى يليق بالعلماء . ومن هذا الصنف كان العلامة الحافظ (أبو بكر يوسف بن عبد البر بن عاصم النمرى القرطبى) أحد الأعلام ، وصاحب التصانيف الكثيرة (١) .

وكان لابن عبد البر نقد للظاهرية (٢) وقد رد على ابن حزم رداً شديداً في رأيه الذى يذهب فيه إلى أن تارك الصلاة عمداً لا يجوز له قضاؤها كصلاة فائتة (٣) ومع ذلك فقد أثنى عليه ابن حزم في رسالته في فضائل الأندلس ، واعتبره من مفاخرها العالية (٤) .

ومن هذا القسم المحايد كذلك ـ ابن حيان ، الذى قوم ابن حزم بطريقة أقرب ما تكون إلى العدل (٥) وقد عزا ابن حيان ـ على الرغم من بعض تحامله على ابن حزم ـ ما أصاب ابن حزم من الفقهاء إلى أنه « من الحسد الذى لا دواء له ، لأن أزهد الناس في العالم أهله » (٦) .

ويعقب الدكتور ـ محمود على مكى ، على رأى ابن حيان في ابن حزم فيقول :

« ولسنا نعلم أحداً عرف كيف يغوص على حقيقة ابن حزم وقيمة جهده وما له وما عليه كما فعل ابن حيان » (٧) ... والحقيقة أن ابن حيان لم يخل من

---

(١) انظر الحميدى : الجذوة ٣٦٧ ، والضبى : البغية ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، وابن العماد:الشذرات ٣ – ٣١٤ ، ٣١٥ . (وقد ولد في سنة ٣٦٨ هـ وتوفى سنة ٤٦٠ هـ) .

(٢) انظر ابن عد البر الاستذكار ١٠٦ .

(٣) ابن عبد البر : الاستذكار ص ١٠٢ .

(٤) انظر ص ١٤ .

(٥) انظر ابن بسام : الذخيرة ١ – ١ – ١٤١ وانظر المقتبس:بتحقيق الدكتور محمود مكى ص ١٣٥ وياقوت:معجم الأدباء ١٢ – ٢٣٤ وما بعدها .

(٦) المقتبس ١٣٥ والأماكن السابقة .

(٧) المقتبس (١٣٥) مقدمة .

حسد على ابن حزم ، كما أنه ذو طبيعة هجاءة لكنه حاول الحفاظ على أخلاق العلماء ، فى خلافه مع ابن حزم ، وتلك كانت الميزة التى كان يسعى إليها ابن حزم فى علاقته بمعاصريه .

والقسم الثالث من هذه الأقسام هم أصدقاء ابن حزم ، الذين ربطتهم به علاقة صداقة خاصة ، لم يدخل فيها الجدل الفكرى ، ولا إبراز الخلاف فى الرأى ، ومن هؤلاء صاحبه أبو عبد الله محمد بن يحيى بن محمد بن الحسين التميمى المعروف بابن الطبنى ، الذى أورد ابن حزم خلاصة جيدة لعلاقته به فى كتابه الطوق (١) وكيف كانا يتهاديان الود شعراً . وقد رثاه ابن حزم بقصيدته منها :

لئن سترتك بطون اللحود   فوجدى بعدك لا يستتر
قصدت ديارك قصد المشوق   وللدهر فينا كرور ومر
فألفيتها منك قفراً خلاء   فأسكبت عينى عليك العبر (٢)

ومن هؤلاء أبو عامر أحمد بن أبى مروان بن شهيد (٣) صاحب التوابع والزوابع ، وأحد أعلام الأندلس فى الأدب والشعر (٤) وقد وزرا معاً للمستظهر ، وعملا معاً فى خدمة المعتد بالله (٥).

وفى مرض ابن شهيد الذى مات فيه أرسل إلى ابن حزم قصيدة يتوج بها هذه العلاقة منها :

كأنى وقد حان ارتحالى لم أفز   قديماً من الدنيا بلمحة بارق
فمن مبلغ عنى ابن حزم وكان لى   يداً فى ملماتى وعند مضايقى
عليك سلام الله إنى مفارق   وحسبك زاداً من حبيب مفارق (٦)

---

(١) المقتبس صفحات ١٥٤ - ١٥٩ .

(٢) المكان السابق .

(٣) ولد سنة ٣٨٢ ومات سنة ٤٢٦ هـ ، انظر ترجمته فى الحميدى : ١٣٣ والضبى : ١٩١ وأحمد أمين ظهر الإسلام ٣ - ٢١٠ والحاجرى ص ١١٣ وما بعدها وغومس : االشعر الأندلسى ٣٩ .

(٤) د - إحسان عباس : عصر سيادة قرطبة ٢٧٠ ومابعدها .

(٥) المرجع السابق ٢٧٨ .

(٦) ديوان ابن شهيد بتحقيق يعقوب زكى ١٣٤ .

ومن الأصدقاء الذين اعترف ابن حزم بإخلاصهم وذبهم عنه أشد الذب : القاضى أبو المطرف عبد الرحمن بن أحمد بن بشر ، وأبو عبد الله محمد ابن على بن عبد الرءوف الحكم ، وأبو العاصى حكم بن سعيد ، ويونس بن عبد الله ابن مغيث وأبو جعفر أحمد بن عباس ، وأبو العباس أحمد بن رشيق [1] صاحب ميورقة [2] وقد عاصر ابن حزم مفكرون وأدباء كثيرون ، لكن لم تكن له بهم علاقة ، وربما كانت الأحوال المضطربة ، وتقلب الناس فى الفتن ، وابتعاد ابن حزم عن بحارها وطبيعة ابن حزم الواضحة . بعض أسباب ذلك .

 أخـــلاقـــه :

أبرز أخلاق ابن حزم صفتان تتفرع عنهما كل سلوكياته ، ما قبله الناس ، وما لم يقبلوه وهما : وفاؤه وتدينه . وهو يقول لنا عن وفائه :

« ولقد منحنى الله عز وجل من الوفاء لكل من يمت إلى بلقية واحدة ووهبنى من المحافظة لمن يتذمم منى ولو بمحادثة ساعة حظاً ، أنا له شاكر وحامد ، ومنه مستمد ومستزيد . وما شىء أثقل على من الغدر ، ولعمرى ما سمحت نفسى قط فى الفكر فى إضرار من بينى وبينه أقل ذمام ، وإن عظمت جريرته وكثرت إلى ذنوبه . ولقد دهمنى من هذا غير قليل فما جزيت على السَّوىء إلا بالحسنى . والحمد لله على ذلك كثيراً » [3].

ويقول : « وكذلك أنا فى السلو والتوفى فما نسيت وداً قط ، وإن حنينى إلى كل عهد تقدم ليغصنى بالطعام ويشرقنى بالماء . وقد استراح من لم تكن هذه صفته . وما مللت شيئاً قط بعد معرفتى به ، ولا أسرعت إلى الأنس لشىء قط أول لقائى به . ولا رغبت فى الاستبدال إلى سبب من أسبابى مذ كنت » [4] .

---

(١) رسائل ابن حزم ٢٣ (رسالة البيان)

(٢) انظر ترجمته فى الحميدى:الجذوة ١٢٢ – ١٢٣ وابن الأبار : الحلة السيراء ٢ – ١١٨ .

(٣) الطوق ١١٣ .

(٤) الطوق ٤٤ .

أما عن تدينه فحسبك منه أنه عاش فى ظروف تدعو كلها إلى المعصية ومع ذلك « فيعلم الله أنه برىء الساحة ، سليم الإدام ، صحيح البشرة ، نقى الحجزة ، وإنى أقسم بالله أجل الأقسام أننى ماحللت مئزرى على فرج حرام قط ، ولا يحاسبنى ربى بكبيرة الزنا منذ عقلت إلى يومى هذا »(1) .

وفى غير موضع من الطوق يروى لنا قصصاً تؤيد تدينه(2) ، ونحن لا نتهمه بالكذب ، لأنه قد ذكر لنا جريمة الكذب فى غير موضع على أنها من أكبر الكبائر ، بل يعتبر الكذب : أصل كل فاحشة وجامع كل سوء ، وجالبا لمقت الله عز وجل (...) وهل الكفر إلا كذب على الله . والله الحق وهو يحب الحق . وما رأيت أخزى من كذاب . وما هلكت الدول ولا هلكت الممالك ، ولا سفكت الدماء ظلماً ، ولا هتكت الأستار بغير النمائم والكذب(3) ، وما قال ابن حيان على ابن حزم من جهله « بسياسة العلم » لحدة فيه وشدة عارضته فى الرد على الخصوم وعدم الاعتماد على التلميح والتعريض والأناة فى التوجيه ، إنما يرجع فى رأينا إلى فيض عاطفى أصيل احتبسه التدين فى نفسه(4) هذا إلى ما قاله هو عن علة الطحال التى أصيب بها ، وأنها كانت سبب ضجره وضيق خلقه وقلة صبره ونزقه(5) وربما كانت « ألوان الظلم التى لحقت به هى التى أنضبت معين اللين والرقة فى نفسه »(6) .

ومع ذلك فابن حيان يكاد يفسر لنا سبب حدة ابن حزم حين يقول عنه إنه كان يحمل علمه هذا ويجادل من خافه فيه على استرسال فى طباعه ، وبذل بأسراره واستناد إلى العهد الذى أخذه الله على العلماء من عباده : « لتبيننه للناس ولا تكتمونه »(7) فحدة ابن حزم إنما هى نوع من الصراحة والوضوح

---

(١) الطوق ١٦٥ .

(٢) الطوق ١٦٦ ، ١٨٨ .

(٣) الطوق ٨٦ ، ٨٧ .

(٤) د . إحسان عباس : عصر سيادة قرطبة ٣١٦ .

(٥) انظر د - إحسان عباس : رسالة فى مداواة النفوس ص ١٥٥ (من رسائل ابن حزم) .

(٦) انظر بلاشيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٢١٦ .

(٧) عن ياقوت : المعجم ١٢ - ٢٤٨ .

والشجاعة والجرأة وعدم المداراة والصدق الكامل ... والتدين الذى لا يخشى معه صاحبه إلا رضا الله سبحانه وتعالى ... ويبدو أن هذه الأخلاق كلها قد ضاعت أيام ابن حزم ... فأصبح بها ابن حزم غريباً بين أهله ، جاهلا بسياسة العلم .

والحق أن ما ورد فى رسالته الرائعة « مداواة النفوس »[1] يعتبر مرآة تشف عن أخلاق ابن حزم ، وقد لا تكون أخلاقه صورة كاملة لكل ما ورد فيها إلا أنها تجلى لنا أعماق إنسان لم يفهمه عصره ... عصر الفتنة والطوائف !!

 وفـاتـه :

وقد أمضى ابن حزم فى قريته « منت ليشم » سنواته الأخيرة التى تقترب من عقدين « يبث علمه فيمن ينتابه بباديته تلك ، من عامة المقتبسين منه من أصاغر الطلبة ، الذين لا يخشون فيه الملامة ، يحدثهم ويفقههم ويدارسهم ولا يدع المثابرة على العلم والمواظبة على التأليف والإكثار من التصنيف حتى كمل فى مصنفاته فى فنون العلم وقر بعير[2] » .

وفى ليلة الاثنين ٢٨ من شعبان سنة (٤٥٦ هـ) (١٥ يوليو ١٠٦٤ م)[3] وبعد حياة حافلة بالإنتاج العلمى ، والجدال فى الحق ، والصدق فى الإيمان توفى ابن حزم ، بعد عمر يبلغ اثنتين وسبعين سنة ..

---

(١) بتحقيق الدكتور إحسان عباس ضمن رسائل ابن حزم .

(٢) انظر ابن بسام:الذخيرة ١ - ١ - ١٤٢ وياقوت:معجم الأدباء ١٢ - ٢٤٨ ، ٢٤٩ وانظر د . الحاجرى:صورة أندلسية ٢١٠ وبلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢١٦ .

(٣) انظر : بلاسيوث : ابن حزم فى قرطبة ص ٢٤٠ .

وكأنما كان رحمه الله يرثى نفسه حين قال :

كأنك بالزوار لى قد تبادروا ... وقيل لهم أودى على ابن أحمد
فيارب محزون هناك وضاحك ... وكم أدمع تذرى وخد محدد
عفا الله عنى يوم أرحل ظاعناً ... عن الأهل محمولا إلى ضيق ملحد
وأترك ما قد كنت مغتبطاً به ... وألقى الذى آنست منه بمرصد
فوا راحتى إن كان زادى مقدما ... ويا نصبى إن كنت لم أتزود (١)



(١) ياقوت : معجم الأدباء ١٢ - ٢٥٣ ، ٢٥٤ .



الفصل الثالث

منهج ابن حزم الفكرى



توطئة :

امتاز ابن حزم باتجاهاته وجهوده الكبيرة فى نواح متعددة من الفكر . ومع أنه طرق كثيراً من مجالات المعرفة ، كالفقه والأصول ومقارنة الأديان (الملل) والفرق الإسلامية (النحل) ، والأدب شعره ونثره ، واللغة والنحو والمنطق والفلسفة ، والتاريخ ... إلا أن ابن حزم ، فى ذلك كله كانت تغلب عليه النزعة الظاهرية ، بحيث يمكننا القول إن ابن حزم لم ينس ظاهريته ، وهو يجوب كل هذه الآفاق ، بل إنه اتخذ من هذه الظاهرية – التى ترفض التأويلات والافتراضات العقلية غير الموضوعية – منهجاً ، حاول تطبيقه على كل هذه المجالات .

وسيدور حديثنا فى هذا الفصل عن منهج ابن حزم الفكرى ، بادئين « بالظاهرية » التى تمثل أكبر معلم من معالم منهجه الفكرى .



أولا : ظاهرية ابن حزم وأسبابها :

كانت الدراسة الإسلامية – فى فكر ابن حزم – من أبرز المجالات التى احتلت جانباً كبيراً فى تكوينه الفكرى ، وحددت أبعاد شخصيته الثقافية . ويعتبر ابن حزم أصولياً وفقيهاً مجتهداً ، سار فى دراسته وبحوثه على خطى مدرسة الحديث والأثر ، تلك التى وقفت أمام مدرسة القياس والرأى .

تتلمذ ابن حزم فى تكوينه الإسلامى على المدرسة الأندلسية التى وضعت أسس منهج البحث الفقهى اعتماداً على الأثر [١] ـ وكان أساتذة هذه المدرسة هم : بقى بن مخلد ، وقاسم بن أصبغ القرطبى ، وأحمد بن خالد ، ومحمد ابن أيمن [٢] .

وكان بقى بن مخلد بن يزيد القرطبى (٢٠١ - ٢٧٦ هـ) - تلميذ أحمد بن حنبل ـ هو إمام هذه المدرسة الأكبر [٣] .

ويتحدث ابن حزم عن بقى ، فيقول : إن كتابه فى تفسير القرآن ، هو الكتاب الذى أقطع قطعاً لا أستثنى فيه أنه لم يؤلف فى الإسلام تفسير مثله ، ولا تفسير محمد بن جرير الطبرى [٤] . وأما مصنفه فى الحديث ، فقد روى فيه ألفاً وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثم رتب حديث كل صاحب على أسماء الفقه وأبواب الأحكام فهو مصنف ومسند ، وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله ، مع ثقته وضبطه وإتقانه واحتفاله فى الحديث ، وجودة شيوخه [٥] .

وكان لقاسم بن أصبغ (٣٤٠ هـ) مصنف فى الحديث [٦] ، ألفه على أبواب كتاب إسماعيل بن اسحاق القاضى [٧] ، كما أن له تآليف حساناً جداً منها أحكام القرآن والمجتبى ، وفضائل قريش وكنانة ، والناسخ والمنسوخ ، وغرائب حديث مالك بن أنس مما ليس فى الموطأ [٨] .

---

(١) وهناك اتجاه يحيى بن كثير (ت ٢٣٤) المتأثر بمالك وهو يعتمد على الاثر أيضا لكن فى حدود إجتهادات مالك ، وليحيى هذا فضل انتشار مذهب مالك وسيطرته . وقد تعاون معه معاصره عبد الملك بن حبيب على سيادة المالكية فى الأندلس ، ونجحا نجاحا كبيرا ، وكونا مدرسة مالكية امتدت عبر القرون التالية . وهى المدرسة التى ناوأت بشدة مدرسة الاعتماد على الأثر بغير تقيد مذهبى ، وهى المدرسة التى انتمى إليها جل الظاهريين (انظر فى هذا موسى لقبال : الحسبة المذهبية فى المغرب العربى نشأتها وتطورها ص ٦٦ وما بعدها) .

(٢) الكتانى : معجم فقه ابن حزم ص ٥٢ أبو زهرة ابن:حزم : ٢٦٩ .وما بعدها

(٣) انظر المقرى : النفح ٣ - ٢ - ٢٧ .

(٤) رسالة فى فضائل الأندلس ١٢ ، وأبوزهرة : ابن حزم : ص ٢٦٩ .

(٥) المصدر السابق ١٢ ، ١٣ .

(٦) المكان السابق وانظر الكتانى معجم فقه ابن حزم ٤٥٠

(٧) بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٤٢٠ .

(٨) رسالة الفضائل ١٣ وانظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٣٩٤ وما بعدها .

وقد انضم لهذه المدرسة الأندلسية كثيرون كابن الحمام يعيش بن سعيد المتوفى سنة (٣٩٣ هـ) ، وأبى المطرف بن فطيس المتوفى سنة (٤٠١ هـ) وابن الغرضى ومسعود بن سليمان (شيخ ابن حزم) [١] .

وكان لأبى سليمان داود بن على بن خلف الأصفهانى المتوفى (٢٧٠ هـ) [٢] – وهو أول من قال بالظاهرية فى الأندلس – ولتلميذه عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال المتوفى سنة (٢٧٢ هـ) – تأثيرهما الكبير على فكر ابن حزم .

وقد تبعهما القاضى منذر بن سعيد البلوطى المتوفى سنة (٣٥٥ هـ) [٣] فى اتجاهه الظاهرى ، وقد أتاحت له مكانته فى بلاط عبد الرحمن الناصر ، وفى تولي قضاء الجماعة دعم مكانة هذا المذهب الجديد [٤] ، وإن كان لابن حزم وحده – أكبر الفضل فى بقاء هذا المذهب ، ولولاه لاندثرت فروع هذا المذهب وأصوله فلا تعرف منها إلا ما هو مبعثر فى بطون كتب التفسير ، أو ما يأتى استطراداً فى كتب المذاهب الأخرى [٥] .

لقد اختار ابن حزم الظاهرية بتأثير ظروف فكرية وتاريخية أوجبت لديه ذلك . ففى هذا العصر الذى ساد فيه الانحلال والفوضى الأخلاقية والاجتماعية أصبح الفقهاء أكبر عضد لأمراء الطوائف فى تبرير طغيانهم وظلمهم وانحرافهم ، ابتزازاً لأموالهم ، وسعياً وراء المناصب عندهم . وقد ذكر الأستاذ (عنان) أنهم كانوا يأكلون على كل مائدة ، ويتقلبون فى خدمة كل قصر [٦] ، وقد أفسحت

---

(١) بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى : ٣٩٥ ود : – سلام مدكور : مناهج الاجتهاد ص ٧٠٤ .
(٢) انظر د – سلام مدكور مناهج الاجتهاد فى الاسلام ٦٩٧ وما بعدها ، وانظر آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ١ – ٣٨٩ ، وانظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٤٣٩ .
(٣) انظر : ابن حزم فى قرطبة لبلاسيوث ص ١٣٣ .
(٤) الخشنى : قضاة قرطبة ١٢٠ . وأبو زهرة : ابن حزم ٢٧١ .
(٥) د – سلام مدكور : مناهج الاجتهاد فى الاسلام ٧٠٢ ، ٧٠٣ .
(٦) عنان : دول الطوائف ٤٢١ .

طبيعة عصر الطوائف لهم مجال الاستغلال والدس ، واحتضنهم الأمراء الطغاة ، وأغدقوا عليهم العطاء (١) .

وقد أتيح لابن حزم أن يقرأ الفقه المالكى ، وغيره من المذاهب ، وأن يمعن فى الأحكام التشريعية التى جاءت بها أو دونتها (٢) ... وقد رأى أن من أسباب الخلاف الشديد بينها ، أن القياس وما إليه من الاستحسان قد أصبح مركباً ذلولا استطاع به جماعة من الفقهاء أن يوائموا بين أحكامهم وفتاواهم وبين مقتضيات الحياة الفاسدة التى أطرحت فيها مبادئُ الخلق والضمير إطراحاً ، ومسخت فيها كل أصول الدين وآدابه مسخاً ، وأصبح الرجل العاقل فيها هو : « من حمله كل بلد ، ونفق عند كل أحد » كما يقول أبو المغيرة عبد الوهاب بن حزم (٣) .

فكانت ظاهرية ابن حزم هى رد الفعل لهذه الوصولية التى سادت عصر الطوائف ، وكان ابن حزم أصلح من تظهر على يديه حركة رد الفعل فى شكل ثابت قوى ، إذ كان رجلا عالما بعلمه ، واسع الاطلاع ، يطلب العلم لله ، ويضع دينه فوق كل مصلحة (٤) .

ونحن نعتقد أنه مما يضاف إلى هذا العامل أن « الفقه » من مصادره الأساسية وفى إطار دوره الاجتماعى والاقتصادى الإيجابى – كان ميداناً لجأ إليه ابن حزم ... يصلح من خلاله ما فشل فى عمله من خلال السياسة .

ومادام ابن حزم قد فشل فى تحقيق العلاج عن طريق الساسة والحاكمين ، فقد حاول العلاج عن طريق إصلاح المحكومين ، ذلك بإصلاح فساد الفقه الذى هو سبيل إصلاح الحياة الاجتماعية والاقتصادية والخلقية . بل إن مجال الفقه يمكن أن يتيح لابن حزم من طريق آخر إصلاح السياسة نفسها عن طريق إشاعة نظام

---

(١) عنان : دول الطوائف ٤٢١

(٢) انظر دائرة المعارف الاسلامية مادة ابن حزم .

(٣) مبروك العوادى : ابن حزم الظاهرى مقال بمجلة الأصالة الجزائرية مايو ١٩٧٥ م ، ود – الحاجرى : ١٢٧ .

(٤) المكان السابق وانظر د – طه الحاجرى ص ١٢٠ – ١٢٣ .

سياسى إسلامى يعيه طالبو العلم والمتعلمون ، وبعضهم يصل إلى مناصب القيادة الدينية والدنيوية ، ويملك التأثير على الحاكم ، وعلى المحكومين .

لقد سبر ابن حزم غور المجتمع الأندلسى بكل طبقاته ، وشهد من المهازل التى تجرى على مسرح السياسة باسم الشريعة ، ما جعله يقتنع بأن هذه الموبقات والمفاسد والانحرافات إنما وقعت فى غيبة الشريعة الإسلامية ، وفى تجاوز دلالاتها الصريحة ، وتأويلها باسم القياس والاستحسان والتعليل (١) ... ومن هنا دخل إلى باب الفقه ليصلح به الراعى والرعية ، واختار المذهب الظاهرى لأنه المذهب الذى يوجب الاجتهاد ويمنع التلاعب بالنصوص ، ويحقق له غرضه من أقرب طريق .

وقد تدرج ابن حزم المجتهد من المذهب المالكى السائد ، إلى المذهب الشافعى ، ثم انتهى به الأمر إلى المذهب الظاهرى ، لكنه لم يكن فيه كشأن تابعى المذاهب ، وإنما خالف فيه داود فى كثير من المسائل الأساسية ، بحيث يمكن القول بأن ظاهريته منهجية لا مذهبية (٢) وبأن لابن حزم نظراته الخاصة ، التى جعلت كثيرين يسمون اجتهاده الفقهى ، بالمذهب « الحزمى » أو « الحزمية » .

وقد ذهب بعض من أرخوا لابن حزم إلى أنه نشأ شافعياً . والحق الذى نراه أنه نشأ مالكياً شأنه شأن الأندلسيين الذين خضعوا أول أمرهم للمذهب السائد والرسمى . وما كان اتجاه ابن حزم للمذهب الشافعى إلا بعد نضج ووعى . وقد ذهب إلى هذا الرأى الشيخ محمد أبو زهرة (٣) ، والدكتور محمد سلام مدكور (٤) والدكتور عبد الله الزايد (٥) ، وإن كان قد مال إلى الرأى الأول كثيرون (٦) .

---

(١) انظر عبد اللطيف شرارة : ابن حزم رائد الفكر العلمى ص ٦٦ .
(٢) د - عبد الله الزايد - ابن حزم الأصولى ٦٣٥ .
(٣) ابن حزم حياته وعصره وآراؤه وفقهه ٣٦ .
(٤) مناهج الاجتهاد فى الاسلام ٧٠٤ .
(٥) ابن حزم الأصولى ص ٧١ رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر .
(٦) انظر : سعيد الافغانى : ابن حزم ورسالته ٦١ ، د . طه الحاجرى : ابن حزم صورة أندلسية ١١٨ .

على أن ابن حزم وإن بين لنا خصائص الظاهرية ومعالم منهجه فيها ، فإنه لم يضع لنا تعريفاً محدداً لها ، وليس فى موسوعته الظاهرية « المحلى » ولا فى كتبه الأخرى تعرض مباشرة لمعنى الظاهرية .

وعندما عقد ابن حزم فصلا خاصاً عن « حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها »(١) اكتفى بتقديم أدلته ، ونقض أدلة المخالفين ، دون أن يمهد لذلك ببيان معنى الظاهر(٢) ، ولعل مرجع ذلك إلى وضوح معنى الظاهر فى ذهنه ، أو لأنه شرح معنى الظاهر فى بعض كتبه المفقودة(٣) مثل كشف الالتباس ، أو الإيصال أو غيرهما .

ولكننا من خلال حديث ابن حزم نستخلص أنه استعمل الظاهر بمعنى الخروج من الخفاء – أى التأويل – إلى المعنى الواضح البارز بذاته الذى يستنبطه العقل على البديهة بحكم منطوق اللغة ودلالة مفهوم خطابه الذى يبدو للسامع(٤) وفق استعمال العرف والعادة . وذلك فى إطار المصدرين الثابتين : القرآن والسنة . بحيث يمكن القول بأن شرح أفكاره ليس سوى تنسيق مختصر ومنتخب من المصطلحات المتفرقة فى القرآن والأحاديث .

ومن قول ابن حزم المبين لذلك : « واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته . كله برهان لا مسامحة فيه . واتهموا كل من يدعو إلى أن يتبع بلا برهان ، وكل من ادعى للديانة سراً وباطناً فهى دعاوى ومخارق ، واعلموا أن رسول الله لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها (.....) ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن »(٥) .

---

(١) انظر الإحكام الجزء الثالث (الباب الثانى عشر) .

(٢) انظر أبو عبد الرحمن بن عقيل : الظاهرية ومدلولاتها بين اللغة والاصطلاح الأصولى ، مقال بمجلة الدعوة السعودية عدد ٤١٧ (٦ – ٨ – ١٣٩٣ هـ) .

(٣) المكان السابق .

(٤) انظر ابن حزم : الرد على ابن النغريلة ص ٩٤ .

(٥) الفصل ٢ – ١١٦ .

وفى هذا المعنى يقول شعراً منه :

فالوا تحفظ فإن الناس قد كثرت ... أقوالهم ، وأقاويل العدى محن
فقلت هل عيبهم لى غير أنى لا ... أقول يالرأى ؟ إذ فى رأيهم أفن
وأننى مولع بالنص لست إلى ... سواه أنحو – ولا فى نصره أهن
لا أنثنى نحو آراء يقال بها ... فى الدين بل حسبى القرآن والسنن

ويقـول :

أنائم أنت عن كتب الحديث وما ... أتى عن المصطفى فيها من الدين
لمسلم والبخارى اللذين هما ... شدا عرا الدين فى رأى وتبيين
أولى برأى وتعظيم ومحمـدة ... من كل قول أتى من رأى سحنون (١)

فليس صحيحاً إذن ما ذهب إليه الأستاذ عباس محمود العقاد(٢) والدكتور ممدوح حقى(٣) وكارل بروكلمان (٤) من أن الظاهرية ما نشأت ، وسميت بهذا الاسم إلا على سبيل المقابلة بينها وبين الباطنية الاسماعيلية والصوفية والخرافات .

وقد رأى الأستاذ عباس محمود العقاد أن البواعث التاريخية لنشأة الظاهرية تنحصر فى باعثين :

الأول : أن هذا المذهب الظاهرى نشأ ليقاوم الباطنية من الناحية الفكرية ولينكر الحاجة إلى إمام مستتر .

الثانى : أنه قد ابتعثته دواعى السياسة فى المغرب .

وما يقال عن هذه المقابلة بين الظاهرية (التى هى اجتهاد فى الفروع) والباطنية (التى هى تحريف فى الأصول) مردود من عدة وجوه :

---

(١) حجة الوداع ٢٥ (مقدمة الدكتور ممدوح حقى) .
(٢) انظر التفكير فريضة إسلامية ١٢٩ ، ١٣٢ .
(٣) حجة الوداع (٢٠) مقدمة .
(٤) انظر تاريخ الشعوب الإسلامية ٣١٤ .

١ ـ أن الظاهرية قد نشأت على يد داود قبل ظهور الباطنية ، وبينهما ما لا يقل عن ثلاثة عقود .

٢ ـ أنه لم يعرف لداود اتصال بالباطنية أو مناقضات مع أعلامهم [١] .

٣ ـ أنه لو كانت الظاهرية رد فعل للباطنية لما وقف منها أصحاب المذاهب هذا الموقف فهم بدورهم يقاومون الباطنية شأنهم كسائر المسلمين .

٤ ـ أن ابن حزم لم يشغل نفسه بالباطنية [٢] ـ فى كتبه ومعاركه الفكرية ـ إلا بقدر لا تزيد فيه على غيرهم من الفرق الضالة .

وهذا على العكس من مناقشاته فى المحلى ، والإحكام فى أصول الأحكام وإبطال القياس وملخص الإبطال والنبذ والرسائل لأصحاب المذاهب ، وعلى رأسهم الحنفية والمالكية .

وهى كلها مناقشات تؤكد أن الظاهرية مذهب فقهى يتحدث فى الفروع ويستنبط الأحكام من القرآن والسنة شأنه شأن بقية المذاهب وإن كانت له سماته الخاصة .

ونحن نستطيع أن نوجز المعالم الأساسية لمنهج ابن حزم الظاهرى فى مجال البحث الدينى فى النقاط التالية :

١ ـ الالتزام بالنص قرآنا أو سنة ثابتة فى حدود المعنى الظاهر بحكم دلالة اللغة الواضحة ـ كما بينا سلفاً .

٢ ـ الاعتراف بإجماع الصحابة ومن يجيء بعدهم ، كمصدر للتشريع ورفض القياس والاستحسان وسد الذرائع وغيرها . ويضاف إلى الإجماع مصدر يسمى الدليل وهو أمر مولد من النص أو الإجماع وليس حملا عليهما .

٣ ـ ايراد حجج الخصوم ، واعتبار التجنى على الخصوم والتقول عليهم بما لم يقولوا جريمة فى البحث الدينى .

---

(١) أبو عبد الرحمن بن عقيل : نظرات لاهثة ص ٢٩ مطابع الشهرى ١٣٩٦ هـ الرياض ط ١ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٣١ ، ٣٢ .

٤ـ المساواة بين الصحابة وقد يؤخذ كلام بعضهم ويترك كلام البعض ، واما ما اختلف فيه الصحابة فليس قول بعضهم أولى من قول بعض[١] « ومن جاء بعدهم أولى بذلك . والشريعة وحدها هى المتقيد بها » .

٥ـ النظر إلى أئمة المذاهب نظرة متساوية لأنه لا معنى للتعصب لمالك دون الشافعى ، أو غيره .

٦ـ رفض التقليد « ويكفى أن القائلين به مقرون على أنفسهم بأنه لا يحل[٢] فلا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان »[٣] .

٧ـ الاهتمام بالمصادر الكثيرة ، لكنه يكتفى بذكر أصحابها فى مجال الاستشهاد بآرائهم أو مخالفتها ، مثل البخارى ومسلم وأبى داود والنسائى ومالك وأحمد والبزار ، والحاكم ، وغيرهم . وكثرة المطالعة لكل الآراء[٤] .

٨ـ لا حجة فى الكثرة « فإذا خالف واحد من العلماء جماعة فلا حجة فى الكثرة لأن الله تعالى يقول ، وقد ذكر أهل الفضل : ﴿ **وقليل ما هم** ﴾[٥] .

٩ـ العبرة فى الأمور بالفعل فإذا روى عن صحابى حديث عن النبى ﷺ ، ثم روى عن ذلك الصحابى فعل خلافه ، فيؤخذ فعله ويترك ما روى عنه[٦] .

١٠ - رفض التعليل فالشريعة تعبدية ، والمعقول منها نص الله على معقوليته .

١١ - وطريقته أن يبدأ المسألة ثم يقول : قال أبو محمد – وهى كنيته – أو قال « على » وهو اسمه – ثم يذكر فقهه ، ثم يستدل عليه بآية أو حديث بسنده إلى النبى ﷺ ، من طرقه المختلفة . وقد يستدل بالإجماع الذى هو عنده

---

(١) الرد على ابن النغريلة ٨٩ .

(٢) انظر ابن حزم : ملخص الإبطال ٥٢ وما بعدها ، وانظر الإحكام فى أصول الأحكام ، الباب السادس والثلاثون (وكله خاص بإبطال التقليد) .

(٣) النبذ ص ٥٤ وينظر ورقة ٢٢٨ من مخطوطة (رسالة فى الإمامة) شهيد على .

(٤) الكتانى : معجم فقه ابن حزم ٨١ ، وانظر التقريب ١٩٨ ، وانظر الرد على ابن النغريلة ١١٤ .

(٥) المرجع السابق ٣٣ وانظر التقريب لحد المنطق ١٩٤ .

(٦) المرجع السابق ٣٦ .

إجماع كل عصر إذا لم يتقدم قبله في تلك المسألة خلاف ... وهو يعنى بالعلماء : « المجتهدون الذين حفظت عنهم الفتيا من الصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم وعلماء الأمصار ، وأئمة الحديث ، ومن تبعهم (..) ثم يذكر فى المسألة مع فقهه : فقه الصحابة ، والتابعين ومن تبعهم إلى فقه الأئمة [١] » .

١٢ - وبعد إيراد كل هذا بسنده إلى قائليه يأتى دور التحليل والنقد فيصحح ويضيف ، ويعدل ، ويجرح ، ويقبل ، ويرفض ، ويقارن بين فقيه وفقه غيره ويناقش الأدلة والحجج بلغة علمية أدبية عرف بها علماء الأندلس [٢] .

١٣ - احتفاؤه بغرائب الفقه ، وفى المحلى من غرائب فقه الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم عجائب ، يستنبط منها مدى السعة والشمول والتطور والمرونة فى التشريع الإسلامى [٣] .

هذه هى أبرز معالم منهج ابن حزم فى البحث الدينى ، وقد دلت عليها كتبه التى بين أيدينا ، وذكر هو بعضها فى بعض رسائله وكتبه .

* * *

وقد طبق ابن حزم هذه المعالم - حين قدم لنا مذهباً فقهياً « حزمياً » - متكاملا ، وذلك عبر موسوعته التى وصلتنا وهى المحلى ، إذ أن المحلى قد استغرق سائر أبواب الأصول والفقه ، بدءا من باب « التوحيد » والإيمان والقواعد الحزمية فى الأصول ، وإلى أن يفرغ ابن حزم من سائر أبواب العادات والمعاملات فى مسائل أهل الذمة وأنواع التعزير .

وقد حمل هذا الكتاب مذهب ابن حزم بين دفتيه ، مقارناً إياه بالمذاهب الأخرى .

---

(١) الكتانى : معجم فقه ابن حزم ٢٦ ، ٢٧ .
(٢) المرجع السابق ٢٧ .
(٣) المرجع السابق ٥٦ ، ٥٧ .

ولم تكن المنية قد تركت لابن حزم فرصة إتمامه ، فإنه لم يكتب فيه إلا (٢٠٢٨) مسألة من مجموع مسائله البالغة (ألفين وثلاثمائة واثنتى عشرة مسألة) والمسائل الباقية وهى تبدأ من مسألة رقم (٢٠٢٩) « وأما الدية فى قتل الخطأ فعلى العصبة وهم العاقلة »[١] فقد اختصرها ابنه أبو رافع من كتاب الإيصال الذى لم يصل إلينا .

وإنه لمما يجعلنا ندرك مدى جهود ابن حزم فى ميدان الفقه أن المحلى الذى تبلغ صفحاته نحو (٧٠٥٠) صفحة من القطع المتوسط ويقع فى ثلاثة عشر جزءاً[٢] إنما كتبه ابن حزم « شرحاً مختصراً للمسائل التى جمعناها فى كتابنا الموسوم بالمحلى نقتصر فيه على قواعد البراهين بغير إكثار ، ليكون مأخذه سهلا على الطالب والمبتدىء »[٣] .

ومع ذلك فهذه الموسوعة (المحلى) اعتبرت من أعظم المدونات لاجتهادات السلف رضوان الله عليهم سواء فى باب العقائد أو التشريعات الفرعية . وإن كان من الضرورى جمع المسائل المتشابهة إلى بعضها البعض .

وقد ضمت من آراء السلف (١٢٩٠٣) آراء نسبت إلى ٥٤٦ عالماً سلفياً ، منهم من ذكر له ابن حزم أكثر من ستمائة رأى ، ومنهم من لم يذكر له إلا رأياً واحداً ، ويضاف إلى هذه الآراء (٢٥٠) مسألة لفريق من الصحابة لم يعرف لهم فيها مخالف[٤] .

وفى ختام حديثنا عن جهود ابن حزم فى الفقه وأصوله نستطيع أن نلاحظ ما يلى :

١ - أنه طبق ظاهريته تطبيقاً كاملا ، وكان يأخذ الأدلة التى يسوقها بظواهر ألفاظها .

---

(١) انظر ج ١٢ ص ١٠٦ .

(٢) حسب طبعة مكتبة الجمهورية بمصر بتصحيح زيدان أبو المكارم حسن وحسن زيدان طبعة سنة ١٩٧٢ م (ومنها أكثر من ستة الاف صفحة كتبها ابن حزم بخط يده ، والباقى اختصره من الايصال ابنه أبو رافع) .

(٣) المحلى ١ - ٣ بتصرف .

(٤) انظر محمد رواس قلعجى : ابن حزم فى المحلى مقال بمجلة حضارة الإسلام الدمشقية عدد ٦ شعبان ١٣٨٦ هـ .

٢ - أنه إمام من جملة الأئمة الذين لهم باع طويل فى علم الأصول والفقه ، وأنه صاحب مدرسة مستقلة .

٣ - وهو فى تجديده واستقلاله وعمقه يشبه الإمام الشافعى ولاسيما من ناحية التزامه بالأثر ، كما أنه يتفق فى هذا الباب مع الإمام أحمد بن حنبل .

٤ - ومع ما يبدو فى منهج ابن حزم من تضييق ، فإن التزامه بالظاهرية قد هداه إلى آراء فقهية تضمنها المحلى وغيره - اعتبرت سابقة لعصرها ، ومن ذلك رأيه فى حق المكاتبة للعبد ، ومساواة العبد بالحر فى عدد الزوجات ورأيه فى الغناء ، وفى منع تأجير الأرض ، وأن الأرض لمن يزرعها ، وفى وجوب إنفاق الزوجة على زوجها إذا كانت موسرة ، وفقاً لما فهمه ابن حزم من ظاهر قول الله تعالى : ﴿ **ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف** ﴾ وكذلك كان ابن حزم رائدا فى « الوصية الواجبة » للأقارب غير الوارثين ، وإعطاء الحاكم حق تنفيذ الوصية الواجبة فى تركة المتوفى حتى ولو قصر فيها . وعلى رأى ابن حزم اعتمد القانون المصرى فى وجوب الوصية لفرع الولد المتوفى فى حياة أبويه وقد تناولت هذه القضية بالبسط المواد رقم ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، من القانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ م [١] .

 ثانياً : منهج ابن حزم فى العلوم العربية والفلسفية :

كانت لابن حزم جهود متفرقة فى مجالات اللغة والأدب والنقد الأدبى وعلوم الفلسفة والنفس .

وقد طبق فى هذه المجالات ظاهريته ... على نحو ما طبقها فى الفقه والأصول وفى مناقشاته للكتب المقدسة وغيرها من مجالات الفكر .

---

(١) انظر الشيخ محمد أبا زهرة : ابن حزم ٤٨٥ .

ففى اللغة والأدب لم يكن ابن حزم ليقصد الوصول إلى مستوى التخصص ومنافسة أرباب التفوق فيهما . وإنما دفعته « موسوعيته » الثقافية إلى الاهتمام بهذين المجالين نظراً لضرورتهما فى منهجه للبحث ، إذ إن اللغة – ويرتبط بها الأدب والنقد – لها مكانتها المهمة فى شروط البحث العلمى عنده . بل إن اللغة العربية « فرض » على الفقيه لأنه بها يفهم معانى الكلام التى يعبر عنها باختلاف الحركات وبقاء الألفاظ – فمن جهل اللغة وهى الألفاظ الواقعة على المسميات ، وجهل النحو الذى هو علم اختلاف الحركات لاختلاف المعانى فلم يعرف اللسان الذى به خاطبنا الله تعالى ونبينا ﷺ ، ومن لم يعرف ذلك اللسان لم يحل الفتيا له ، لأنه يفتى بما لا يدرى(١) .

وفى غير موضع من كتابه : « الإحكام فى أصول الأحكام » يلح ابن حزم على هذه المكانة للغة ... ويبدو أن عصره قد حفل بكثير من الفقهاء الذين لم يتقنوا اللغة ، ولهذا نراه يؤكد بأسلوبه الحاد على ضرورة اللغة للمفتى ، فيقول : « ولهذا لزم لمن طلب الفقه أن يتعلم النحو واللغة ، وإلا فهو ناقص منحط لا تجوز له الفتيا فى دين الله عز وجل(٢) !! »

وإذ يضع ابن حزم اللغة فى المكان الرئيسى من شروط البحث – فإنه أيضا يقرر لنا أنه تثقف ثقافة لغوية كافية ، وأنه ينصح الذين لا يريدون التخصص الدقيق فى اللغة – أن يقرءوا بعض أمهات الكتب اللغوية التى يبرز لنا دراسته لها فى صورة مقارنة بينها ، وهو ينصحهم ألا يتعمقوا فى اللغة والنحو إلى أكثر من بعض هذه الكتب ، لأن المزيد من التعمق النحوى الذى يجنح إلى الافتراضات والتقديرات والتأويلات « أو ما يسمى بالعوامل والعلل ، فهى كلها فاسدة(٣) » . لا تتفق مع منهجه الظاهرى ، وبالتالى فلا جدوى منها ، ويقول ابن حزم فى ذلك : لا منفعة للتزيد على المقدار الذى ذكرنا إلا لمن أراد أن يجعله – أى النحو – معاشاً فهذا

---

(١) الإحكام ج ٥ – ٦٩٣ .

(٢) الإحكام ج ٢ ص ٢٠٨ .

(٣) انظر التقريب ١٦٨ .

وجه فاضل لأنه باب من العلم على كل حال [١] « وأما الغرض من هذا العلم فالمخاطبة ، وما بالمرء حاجة إليه فى قراءة الكتب المجموعة فى العلوم فقط [٢] » .

أى أن النحو لا يجوز أن يكون ترفاً فكرياً وإنما هو وظيفة اجتماعية وتربوية « فيقضى من علم النحو كل ما يتصرف فى مخاطبات الناس وكتبهم المؤلفة ، ويقتضى من اللغة المستعمل الكثير التصرف [٣] » .

وقد توافرت لابن حزم آراء فى بعض القضايا الأساسية فى اللغة ، ومن هذه الآراء : ما يراه ابن حزم فى نشوء اللغات . فقد تبنى الرأى القائل بأن اللغات « توقيفية » وليست « اصطلاحية » أى أن الله وقف آدم عليها كلها ، وقد أخذ ذلك من قوله تعالى : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها** ﴾ ومع أنه ظاهرى إلا أنه افترض للغات نشأة واحدة حين قال : «ولعلها كانت حينئذ لغة واحدة مترادفة الأسماء على المسميات ، ثم صارت لغات كثيرة ، إذ توزعها بنوه بعد ذلك ، وهذا هو الأظهر عندنا والأقرب »[٤] ومما هو جدير بالذكر أن ابن حزم يسجل لنا ملاحظاته الخاصة فى هذا المضمار وما يطرأ على الكلمة من تغير نتيجة الاستعمال وتغير الظروف الجغرافية ولوكها بألسنة العامة[٥] :

ومن الآراء الجديدة لابن حزم عدم تفضيله لغة على لغة لأن اللغة تابع لأهلها فى تقدمهم وتخلفهم .. وهو يسخر من « جالينوس » الذى يفضل اللغة اليونانية على سائر اللغات ، ويجعل ماعدا اليونانية – أصواتا تشبه نباح الكلب أو نقيق الضفادع .. فقد قال ابن حزم حول هذه الدعوى : « هذا جهل شديد لأن كل سامع لغة ليست لغته ولايفهمها فهى عنده فى النصاب الذى ذكر جالينوس ولا فرق »[٦].

---

(١) رسائل ابن حزم : رسالة مراتب العلوم ص ٦٥ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٥ .
(٣) المصدر السابق ص ٦٤ .
(٤) الإحكام ١ – ٣١ .
(٥) د – عبد الكريم خليفة : ابن حزم حياته وأدبه ١٠٨ وانظر الإحكام ١ – ٣٠ .
(٦) الإحكام ١ – ١٢ .

ومن آرائه اللغوية ما يرجحه من أن اللغات السامية المعروفة كالعربية والعبرانية والسريانية والآرامية ذات صفات مشتركة وصلات قوية وأنها تنتمي إلى أرومة واحدة .

وقد كانت هذه النظرة إلى اللغات من حيث كونها مجموعات نظرة رائدة سبق ابن حزم علماء أوروبا بحوالى قرنين من الزمان[1] كما أن موضوعيته فى النظر إلى اللغات – وهو المتعصب لعروبته وإسلامه – وعدم تفضيله اللغة العربية على غيرها من اللغات – تعتبر نظرة سباقة أيضاً ، ولاسيما أنها كانت فى عصر تربعت فيه العربية على عرش الثقافة والفكر فى العالم كله .

* * *

ومن خلال المنهج الظاهرى التربوى الملتزم كان لابن حزم فى الشعر موقف محدد ، فهو يحبذ الشعر الذى فيه الحكمة والخير مما ينبه النفس وينشطها ويدعو المرء إلى صالح القول والعمل[2] وذلك كشعر حسان بن ثابت ، وكعب بن مالك ، وعبد الله بن رواحة ، وصالح بن عبد القدوس ، ونحو ذلك[3].

وهو يحذر من أربعة أضرب من الشعر هى : الغزل والتصعلك والغربة والهجاء[4].

ثم صنفان من الشعر لا ينهى عنهما نهياً تاماً ، ولا يحض عليهما ، بل هما عنده من المباح المكروه ، وهما المدح والرثاء[5]. وما يراه ابن حزم من الإكثار فى اللغة يراه أيضا فى الشعر : فإن الإكثار من رواية الشعر هو كسب غير محمود ، لأنه من طريق الباطل والفضول لا من طريق الحق والفضائل[6] .

(١) انظر د – عبد الكريم خليفة : ابن حزم حياته وأدبه ١٠٧ .
(٢) انظر د – محمد رضوان الداية : تاريخ النقد الأدبى الأندلسى ص ٣١١ .
(٣) انظر الرسائل ٦٥ .
(٤) انظر الرسائل ٦٥ ، ٦٦ .
(٥) انظر الرسائل ٦٧ .
(٦) الرسائل ٦٧ .

والذى يخيل إلى أن ابن حزم قد فرض على الشعر قيوداً قاسية (١) ، وأسرف كثيراً فى ظاهريته الفقهية عندما أخضع الشعر لها هذا الخضوع القاسى . ولئن كان « الالتزام الدينى » للشعر مذهباً قال به كثيرون ، وسبق به ابن حزم ، فإن أحداً قبل ابن حزم لم يخضع فن الشعر لمقاييس الفقه بهذه الدرجة فبعضه عنده حرام وبعضه مكروه ، وبعضه مندوب ، وبعضه مباح (٢) .

لكن ابن حزم مع هذا كله – فى رأى بلانثيا – « أهم شعراء الأندلس الذين عاشوا فى فترة انهيار الخلافة (٣) وإن كنا نعتقد من وجهة نظرنا – أن بعض الشعراء فى هذا العصر قد حاذوه بل سبقوه ، فقد عاقه عن بلوغ الغاية فى شعره كثرة علمه وفقهه وأسلوبه المتلون بأساليب الفقهاء (٤) وثقافته العقلية والدينية (٥) . ومن الأمثلة التى تبرز فيها المؤثرات المذكورة فى شعره قوله :

دع عنك نقض مودتى متعمدا ... واعقد حبال وصالنا يا ظالم
ولترجعن أردته أو لم ترد ... كرهاً كما قال الفقيه العالم (٦)

وقوله :

كذب المدعى هوى اثنين حتما ... مثلما فى الأصول أكذب مانى (٧)

وقوله :

فآثرت أن يبقى وداد وينمحى ... مداد فإن الفرع للأصل تابع

وقوله :

فهم أبداً فى اختلاج الشكوك ... بظن كقطع وقطع كظن

---

(١) دكتور محمد رضوان الداية : تاريخ النقد الأدبى فى الأندلس ٣١٢ .
(٢) انظر المرجع السابق ٣١٣ .
(٣) انظر تاريخ الفكر الأندلسى ٧٤ .
(٤) أحمد أمين : ظهر الاسلام ٣ – ١٥٠ .
(٥) د – أحمد هيكل : الأدب الأندلسى ٤٤٦ .
(٦) الطوق ١٠٣ .
(٧) الطوق ٤٦ .

ومن ذلك قصيدته النقفورية التى أجاب بها ملك الروم « نقفور » المتوفى سنة (٣٥٢ هـ) حينما تهجم على المسلمين بقصيدة أرسلها إلى الخليفة المطيع ، فعندما قرأها ابن حزم رد عليها بقصيدة كانت نظماً لبعض وقائع التاريخ الإسلامى ودفاعاً عن الإسلام وعقيدته ، وقد بلغت مائة وأربعين بيتاً (١) والحقيقة أن الحميدى تلميذ ابن حزم مصيب فى قوله عن شاعرية أستاذه :

« كان له فى الآداب والشعر نفس واسع وباع طويل ، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه ، وشعره كثير ، وقد جمعناه على حروف المعجم » (٢) .

وهذا الديوان الذى أشار الحميدى إلى أنه جمعه على حروف المعجم لم يعثر عليه أحد إلى اليوم (٣) .

أما نثر ابن حزم ، فالنقاد يكادون يجمعون على أن نثر ابن حزم هو آيته الأدبية فى الروعة وأنه كان ذا نظر ثاقب فى نقد الأساليب وتمييز المذاهب النثرية (٤) وهو فى ذلك طليعة المدرسة الأندلسية (٥) ودليل من أدلة العالمية فى الأدب العربى (٦) .

---

(١) انظر القصيدة فى طبقات الشافعية للسبكى ج ٣ ص ٢١٤ - ٢٢٢ وابن كثير فى البداية والنهاية ١١ - ٢٤٦ .

(٢) الجذوة:٣٠٩ والضبى : البغية ٤١٦ وانظر الفتح بن خاقان مطمح الأنفس ص ٥٦ وقد أخطأ الأستاذ سعيد الأفغانى فنسب الى ابن بشكوال أنه جمع ديوان ابن حزم على حروف المعجم والصحيح أن الحميدى هو الذى قال ذلك ونقل عباراته ابن بشكوال فظنها الأفغانى مسوبة إلى ابن بشكوال (انظر الصلة ٢ - ١٥ ، وابن حزم ورسالته ٧٥ ، ٧٦) .

(٣) ذكر الأستاذ (حمد الجاسر) فى مجلة (العرب) التى يصدرها فى المملكة السعودية أن ديوان الإمام ابن حزم موجود بين مخطوطات الجامعة الليبية ، غير أنه عاد وذكر أن الأستاذ سعيد الأفغانى - أحد المشتغلين بابن حزم - أخبره بعد ذلك بأن الديوان الموجود يحوى أشعارا قليلة لابن حزم لا تخرج عما هو معروف ، وفيه شعر آخر ليس لابن حزم بل لرجل متأخر (انظر مجلة العرب الجزء الثانى السنة الثامنة شعبان ١٣٩٨ هـ سبتمبر ١٩٧٣ م ص ١٥٤) .

وقد ذكر الدكتور ممدوح حقى أنه حصل على ديوان شعر لابن حزم بالمكتبة الأفريقية باسطانبول خلط أكثره بشعر المعرى ، ويبدو لى أنه صورة من الديوان الذى ليس فيه غناء والموجود فى الجامعة الليبية لأنى قابلت الدكتور ممدوح حقى وطلبت منه صورة من ديوان ابن حزم لكنه أفادنى بأنه ليس ذا غناء .. وقد وعد بإرسال صورة الديوان ولم يف سامحه الله - (انظر حجة الوداع مقدمة الدكتور ممدوح حقى ص ١٦) .

(٤) د - إحسان عباس عصر سيادة قرطبة ٣٣٠ .

(٥) د - إحسان عباس : عصر الطوائف والمرابطين ٢٨١ .

(٦) انظر دائرة المعارف الاسلامية مادة ابن حزم .

كان يعتمد على البساطة فى التعبير ، والبعد عن الزينة اللفظية والسجع ولا يهتم بتطرية الأسلوب بل يرسله إرسالا (١) .

ويرى بعض مؤرخى ابن حزم أن نثر ابن حزم لا يكاد يفترق عن شعره من ناحية الجرس والموسيقى الداخلية ، والسلاسة ، والتلقائية ، والسهولة الممتعة (٢) ولنثره خصائص تقترب من خصائص نثر الجاحظ إلا أنها خالية من استطرادات الجاحظ وعدم الترتيب المنطقى للأفكار - وهما من خصائص نثر الجاحظ - كما أن نثره لا يرتفع إلى مستوى نثر الجاحظ فى خفة الروح وطول النفس وجمال النكتة (٣) ..

والحق أن طوق الحمامة ، ورسالة مداواة النفوس ، يصلحان نموذجاً واضح الدلالة على علو رتبة ابن حزم النثرية .

وقد اختار الطوق للتدليل على سمو نثر ابن حزم كبار مؤرخى الأدب فى الأندلس فى العصر الحديث (٤) . ولا ريب أن طوق الحمامة جدير بذلك فهو قطعة فنية اجتمع لها ما لم يجتمع لغيرها فى عصرى الفتنة والطوائف .

كما أنه نظرية أدبية فلسفية فى الحب العذرى مقسمة على ثلاثين باباً ، منها عشرة فى أصول الحب واثنا عشر فى أعراض الحب وصفاته . وستة من أبوابه فى الآفات الداخلة على الحب . وخاتمة فى بابين تحدث فيهما عن قبح المعصية وفضل التعفف ... فهى رسالة محكمة البناء من حيث التبويب ، كتبت فى أسلوب حى مجرد من التزويق اللفظى أو التصنع (٥) .

أما رسالته فى مداواة النفوس فهى متناثرة تشبه أن تكون خلاصات مركزة لتجارب ابن حزم فى الحياة ، ووصاياه الباقية إلى الناس . وهى آية فى سهولتها

---

(١) د - إحسان عباس عصر سيادة قرطبة ٣٣٣ .
(٢) انظر سعيد الأفغانى : ابن حزم ورسالته ٧٨ ، ٨١ وانظر عبد اللطيف شرارة : ابن حزم رائد البحث العلمى ٦٠ .
(٣) انظر سعيد الأفغانى : ابن حزم ورسالته ٨١ .
(٤) انظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢٩ وما بعدها .
(٥) انظر د - احسان عباس : عصر سيادة قرطبة ٣٤٢ .

وتركيزها الشديد ، بحيث يمكن القول بأنها حِكَمٌ يسهل حفظها والاستشهاد بها فى مواقف الحياة المختلفة .

وإن بقية تراث ابن حزم النثرى ليدلنا بدرجات مختلفة على أصالة الخصائص السالفة الذكر فيه .

وقد كان لابن حزم نظرات نقدية [١] وردت فى رسالة مراتب العلوم حين وضع مقاييس للعلم النافع ، والحد المطلوب فى كل فن ، كما يتحدث فى كتابه « التقريب لحد المنطق » عن صناعة الشعر وأقسامه [٢] .

وفى كتابه « الفصل » بسط الآراء فى الإعجاز القرآنى ، ورأى أن إعجاز القرآن « بالصرفة » أولاً ، وهو رأى نخالفه فيه .

وفى رسالته عن فضائل الأندلس وأهلها أصدر أحكاماً على شعراء وكتاب عصره فى الأندلس ، فى مجال المباهاة بهم والمقارنة بنظرائهم فى المشرق .

ولئن كانت أحكامه لا تخلو من تحيز ، فإنها كانت فى أغلبها صائبة ، وبخاصة أنها تمتاز بالعمومية والجزئية اللتين وسمتا النقد القديم فى أغلبه .

وقد عرفنا من تراث ابن حزم- الذى لم يصلنا- كتباً مفقودة يغلب عليها النقد والبلاغة وهى :

١ - كتاب فى الشعر ينقل عنه الحميدى كثيرا .
٢ - الفصاحة والبلاغة .
٣ - تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبى عامر .
٤ - كتاب فى العروض .
٥ - مؤلف فى الظاء والضاد .

---

(١) انظر د - رضوان الداية: تاريخ النقد الأدبى ٣٠٩ وما بعدها وانظر الدكتور إحسان عباس : عصر سيادة قرطبة ١٤٥ وما بعدها . د - سعد شلبى دراسات أدبية فى الشعر الأندلسى ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) بسط الدكتور محمد رضوان الداية نظرات ابن حزم النقدية والبلاغية فى كتابه«تاريخ النقد الأدبى فى الأندلس» (الصفحات من ٣١٠ - ٣٢٨) .

٦ – التعقيب على ابن الإفليلى فى شرحه لديوان المتنبى [١] .

وهذه الكتب المفقودة – ولو ظهرت – لأقدرتنا بالتأكيد على إلقاء مزيد من الضوء ، ولعلنا كنا نجد من خلالها – مذهباً أدبياً متفرداً ، ونظرية نقدية متكاملة .

أما موقفه من الفلسفة فإن البيئة الأندلسية كانت إلى القرن الخامس الهجرى تحارب الفلسفة بعامة . وكان لفقهاء المالكية القدح المعلى فى إشعال هذه الحرب . وكانت حجتهم فى ذلك أن الفلسفة شر ، ومدخل الشر شر ، فالمنطق إذن شر [٢] .

وقد صور لنا ابن حزم هذا الموقف فى قوله :
« ولقد رأيت طوائف من الخاسرين ، شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل تمكن قوانا فى المعارف ، وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوى الآراء المختلفة ، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة . فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة الواحد عز وجل [٣] .

وفى صدر كتابه التقريب لحد المنطق ، يورد شبه المعارضين للاهتمام بالفلسفة والمنطق ، ومن أهمها اعتراضهم بأن أحداً من السلف الصالح لم يتكلم فى هذا [٤] وبأن كتب المناطقة هذيان أرسطاطوليسى [٥] « وهزر من القول [٦] وداعية للكفر وناصرة للإلحاد [٧] » .

---

(١) انظر : د – محمد رضوان الداية ص ١٠٠ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣٥٢ ، ٤٤١ وانظر قائمة كتب ابن حزم .
(٢) د – زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسى ١٠٤ وانظر د – إحسان عباس : التقريب لحد المنطق ص د (مقدمة) .
(٣) التقريب لحد المنطق ١١٥ ، ١١٦ .
(٤) التقريب ص ٣ .
(٥) التقريب ص ٦ .
(٦) التقريب ص ٧ .
(٧) التقريب ص ٦ .

وهو يرد على هذه الشبه بأن أكثر الذين حكموا على هذه العلوم لم يقفوا على معانيها أو يطالعونها بالقراءة (١) ، والناس سراع لمعاداة ما جهلوا (٢) أو أنهم قرءوها بعقول مدخولة وأهواء مؤرقة وبصائر غير سليمة (٣) .

ويتخطى ابن حزم هذا الموقف لأبناء عصره فيدعو إلى دراسة المنطق لأن كتبه سالمة مفيدة ، بها يتعرف كيف يتوسل إلى الاستنباط الصحيح وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ، وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفصل وبناء الألفاظ بعضها على بعض (.....) وغير ذلك مما لا غناء للفقيه المجتهد لنفسه ، ولأهل ملته عنه (٤) .

ويبين لنا ابن حزم أن منهجه فى الفلسفة والمنطق هو تبسيطهما لأنه وجد أن تعقيد الترجمة لهذه العلوم – علوم الأوائل – هو الذى جعل الناس يتخذون منها موقف العداء « فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد المعانى بألفاظ سهلة بسيطة يستوى إن شاء الله فى فهمها العامى والخاص والعالم والجاهل » (٥) .

وهذا المنهج الذى ذهب إليه ابن حزم هو الذى عابه عليه تلميذه صاعد فى عبارته المشهورة التى نقلها عنه أكثر المترجمين لابن حزم دون مناقشة وهى العبارة التى يقول صاعد فيها :

« ثم نبذ – أى ابن حزم – هذه الطريقة – أى العمل فى السياسة – وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن ففتن بعلم المنطق ، وألف فيه كتاباً أسماه « التقريب لحد المنطق » بسط فيه القول على تبين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم فى بعض أصوله

---

(١) التقريب ص ٦ .

(٢) التقريب ص ٧ .

(٣) التقريب ص ٧ وانظر د – إحسان عباس: عصر الطوائف والمرابطين ٦٣ .

(٤) الفصل ٢ – ٩٥ وانظر عبد الحميد سامى بيومى : مقال بمجلة الأزهر عن ابن حزم الأندلسى مجلد ١٢ ص ٣٤١ وانظر : د – عبد الرحمن بدوى التراث اليونانى واثره فى الحضارة الاسلامية ص ١٥١ .

(٥) التقريب ص ٨ .

مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتابه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط (١) .

ويرى الدكتور إحسان عباس ـ أن هناك اعتبارات تجعل من الممكن وقوع ابن حزم فى أخطاء ، منها :

١ ـ حرصه على انتزاع الأمثال من المألوف من الحياة والشريعة بدل التمثيل بالرموز .

٢ ـ صدوره عن مقدمات دينية لم تكن لدى أرسطو ومحاولته التوفيق بين المنطق والشريعة .

٣ ـ نظرته الظاهرية فى كثير من الأمور وإنكاره القياس .

٤ ـ تصريحه بأنه لا يتقيد من الآراء بقول الأوائل .

٥ ـ استئناسه بأحكام مستمدة من طبيعة اللغة العربية (٢) .

لكن أحداً من ناقدى محاولة ابن حزم لم يقدم لنا نقاطاً محدودة أخطأ فيها ابن حزم .

وإذا كان ثمة من انتقصوا محاولة ابن حزم فى المنطق ، فإن هناك من امتدحوها... فهذه تلميذه الحميدى يصفها بقوله :

وكذلك كتاب « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه » بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، فإنه سلك فى بيانه وإزالة سوء الظن عنه ... طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه (٣) .

أما ما اعترض صاعد به على ابن حزم ، ووافقه فيه بعضهم ، فلايكفى وحده للتدليل على تخطئة ابن حزم .

---

(١) طبقات الأمم ١٠١ وابن بسام:الذخيرة ١ - ١ - ١٤٠ وياقوت:معجم الأدباء ١٢ - ١٣٧ ، ١٣٨ ، ٢٤٧ .

(٢) التقريب (مقدمة) ك - ل .

(٣) الجذوة ٣٠٩ .

فإن الإكثار من إيراد الأمثال الشرعية لا يكفى للطعن فى قيمة الجهد العلمى الذى قام به ابن حزم ، كما أن تجنب التمثيل بالرموز لا ينطوى فى حد ذاته على مخالفة لروح المنطق الأرسطاطاليسى (١) .

وقد حاول الدكتور زكريا إبراهيم – أن يقوم بما أهمله السابقون من ناقدى ابن حزم نقداً عاماً ... فقرأ التقريب قراءة ناقدة ، وأحصى على ابن حزم ثلاثة أخطاء أحدها فى استعمال المصطلحات ، والآخران فى القضايا المنطقية (٢) .
ثم عقب بقوله : « ومهما يكن من شيء ، فقد قدم لنا ابن حزم فى كتاب « التقريب » . عرضاً طريفاً مشوقاً لمنطق أرسطو فكان بذلك خير من شرح مستغلقه وأوضح غامضه وقرب بعيده » (٣) .

وقد قدم لنا ابن حزم جهوداً أخرى فى حقل الفلسفة ؛ فقد قدم لنا نظرية متكاملة للمعرفة سنبسطها عند حديثنا عن أثره فى الحضارة الإنسانية (٤) .

كما قدم لنا فى رسالة « مداواة النفوس » وجهة نظر فلسفية للحياة والبشر (٥) وذلك مع إتقان الصورة فى التعبير وإجادة الصياغة والابتعاد عن المشكلات الفلسفية المنطقية عن الحياة (٦) .

« وإن الإنسان ليشعر وهو يقرأ كلام ابن حزم فى هذا المقام وكأنه يطالع كتب الأخلاق التى كتبها « ثيوفراست » أو « لابروبير » أو « مقالات فى الأخلاق والسياسة » « لبيكون » » (٧) .

---

(١) د – زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسى ١٢٧ .
(٢) انظر كتابه ابن حزم الأندلسى ١٢٨ .
(٣) ابن حزم الأندلسى ١٢٩ .
(٤) انظر الخاتمة : أثره فى الحضارة الإنسانية وانظر د – عمر فروخ مجلة المجتمع العربى بدمشق مجلد ٢٣ مقال نظرية المعرفة عن ابن حزم .
(٥) انظر د – إحسان عباس – عصر الطوائف والمرابطين ٦٤ .
(٦) انظر رئيف فوزى (حول كتاب الأخلاق والسير لابن حزم) مقال بمجلة الأدب ج ١١ س ٢ سنة ١٩٤٣ م .
(٧) بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢١ .

ويعتبر كتابه « الفصل » معرضاً للمذاهب الفلسفية والآراء الكلامية وقيمته لا تقف عند حد أنه تأريخ لها ، بل إنه ليناقشها ويعرضها على الفكر الإسلامى ، ويرد عليها بأدلة نقلية وعقلية – كما أن رسائله المختلفة تضم كثيراً من نظراته الفلسفية والنفسية .

وأبرز ما يميز هذه النظرات وهذه الكتب أن تأثير الإسلام واضح فيها كل الوضوح ، فهى لا ينطبق عليها ما حاول تعميمه المؤرخ غوستاف لوبون عندما زعم أن القرآن لم يكن له تأثير فى جميع مذاهب العرب العلمية والفلسفية التى نشروها فى العالم خلال خمسة قرون ، وبأن العلماء لم يكونوا يبالون بما بين نتائج اكتشافاتهم ونظريات القرآن من الاختلاف (١) فهذه الدعوى لا تنطبق على فكر ابن حزم فى أى مجال من مجالاته ، بحيث إننا يمكننا أن نقول مطمئنين إن فكر ابن حزم العلمى والفلسفى كان فكراً إسلامياً خالصاً .

 ثالثاً : مـؤلفات ابن حزم :

كثرة مؤلفات ابن حزم :

ثمة إجماع بين المؤرخين على أن ابن حزم من أكثر أهل الإسلام تصنيفاً . ويؤكد هذه الحقيقة التاريخية تلميذ ابن حزم صاعد – وابنه الفضل أبو رافع فيما يرويه الأول عن الثانى من أنه أخبره أن أباه ابن حزم – قد بلغت مؤلفاته فى الفقه والحديث والأصول والملل والنحل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارضين نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة (٢) .

---

(١) انظر حضارة العرب ٥٠٩ – ٥٧١ .

(٢) طبقات الأمم ١٠٢ وانظر ابن بشكوال:الصلة ٢ – ٤١٥ وما بعدها . وياقوت : المعجم ١٢ – ٢٣٨ وما بعدها والمقرى:النفح ٢ – ٢٨٣ بتحقيق محيى الدين .

ويعلق صاعد على هذا الخبر الذى استقاه من أبى رافع بقوله : « وهذا شيء ماعلمناه من أحد ممن كان فى دولة الإسلام قبله إلا لأبى جعفر بن جرير الطبرى فإنه أكثر أهل الإسلام تأليفاً(١) » .

ويذكر الحميدى أن ابن حزم كان « متفنناً فى علوم جمة ... وتواليف كثيرة فى كل ما تحقق به من العلوم(٢) » .

أما ابن حيان معاصر ابن حزم فيذكر أنه كمل من مؤلفات ابن حزم فى فنون العلم « وقر بعير لم يتجاوز أكثرها عتبة باديته لزهد الفقهاء فيها حتى لأحرق بعضها بإشبيلية ومزقت علانية (٣) » .

ويتحدث ابن حزم عن مصنفاته – كعادته فى اهتمامه بسيرته الذاتية – فيقول : « ولنا فيما تحققنا به تآليف جمة ، منها ما قد تم ، ومنها ما شارف التمام ومنها ما قد مضى منه صدر ويعين الله على باقيه (٤) » .

وقد ورد عن أبى خالد يزيد بن العاص بن سعيد بن سعود قوله : وجدت بخط للفقيه الحاج أبى أسامة رحمه الله (وهو أحد أبناء ابن حزم) أخبرنى الفقيه الإمام الحاج أبو بكر الطرطوشى رحمه الله تعالى قال : جلست أنا والفقيه أبو سليمان (وهو أحد أبناء ابن حزم أيضاً) – أخوك – على تواليف الشيخ أبيك رضى الله عنه كلها مع المختصين من أصحابه ، وأحصينا المدة التى يمكن نسخ جميعها لناسخ تكون صناعته لا يفتر عن النسخ إلا فى وقت وضوء وصلاة وأخذ غذاء وما أشبه ذلك فوجدنا مدة ذلك ثمانين سنة ، بعد التقصى لذلك والاجتهاد أيضاً للناسخ على ما تقدم فى اجتهاده وكده بعد أن يكون من أهل الصناعة مشهوراً (٥) » .

---

(١) طبقات الأمم ١٠٢ وانظر ابن حجر : لسان الميزان ٤ ترجمة رقم ٥٣١ .

(٢) جذوة المقتبس ٣٠٨ .

(٣) الذخيرة ١ – ٢١ – ١٤٢ وياقوت : المعجم ١٢ – ٢٤٩ .

(٤) رسالة فى فضل الأندلس ١٩ .

(٥) انظر محمد ابراهيم الكتانى: مقال مؤلفات ابن حزم مجلة الثقافة المغربية الرباط يناير ١٩٦٠ العدد الأول .

وهكذا اتفق مترجمو ابن حزم المعاصرون وعلى رأسهم صاحب الترجمة نفسه على أنه من أكثر مؤلفى الإسلام إنتاجاً ، وقد نقل ذلك عنهم من جاء بعدهم من مترجميه سواء أشاروا إلى اقتباساتهم أم لا ... بحيث يصح القول بأن كثرة مؤلفات ابن حزم حقيقة تاريخية مؤكدة .

ولهذا فإن الدكتور « فيليب حتى » لن يتردد فى أن يعتبره أحد الاثنين أو الثلاثة الذين يمثلون أخصب مؤلفى الإسلام وأغزرهم مادة[1] .

 رسائل ابن حزم المفقودة[2] :

١ـ رسالة فى آية (فإن كنت فى شك مما أوحينا إليك) .
٢ـ رسالة فى أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس .
٣ـ كتاب فى تفسير (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا) .
٤ـ كتاب الجامع فى حد صحيح الأحاديث باختصار الأسانيد .
٥ـ كتاب القراءات .
٦ـ ترتيب مسند بقى بن مخلد .
٧ـ الوجدان فى مسند ابن مخلد .
٨ـ كتاب مختصر فى علل الحديث .
٩ـ جزء فى أوهام الصحيحين .
١٠ـ أجوبة من صحيح البخارى .

---

(١) العرب : تاريخ موجز ص ١٧٠ وما بعدها .

(٢) اعتمدنا فى إعداد قائمة مؤلفات ابن حزم على ما ورد فى ثنايا مؤلفاته « الفصل ، والطوق ، والإحكام ، فى أصول الأحكام والمحلى وجوامع السيرة ورسالة فضائل علماء الأندلس » وغيرها . كما أننا أفدنا إفادة كبيرة من قائمة الأستاذ محمد ابراهيم الكتانى – أحد المشتغلين بابن حزم – (انظر مقال مؤلفات ابن حزم بمجلة الثقافة المغربية العدد الأول الرباط يناير ١٩٦٠) .

١١- بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور فى المسند والمرسل .
١٢- ترتيب سؤالات عثمان الداربى لابن معين .
١٣- كتاب مهم السنن .
١٤- كتاب مراتب الديانة .
١٥- كتاب الآثار التى ظاهرها التعارض ، ونفى التعارض عنها .
١٦- تسمية لشيوخ مالك .
١٧- شرح حديث الموطأ والكلام على مسائله .
١٨- كتاب الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام من الواجب والحلال والحرام على ما أوجبه القرآن والسنة والإجماع .
١٩- كتاب الايصال إلى فهم كتاب الخصال (٤٠ مجلداً قيل إن جزءاً منه بمكتبة حميد الدين باليمن ولم يثبت ذلك ، كما أن أبا تراب الظاهرى زعم أن لديه بعضه) .
٢٠- مراقبة أحوال الإمام .
٢١- كتاب فيمن ترك الصلاة عمداً حتى خرج وقتها (ناقش ابن حزم هذه القضية بتفصيل فى المحلى) .
٢٢- كتاب الفرائض .
٢٣- مختصر (الموضح) لأبى الحسن المغلس الظاهرى .
٢٤- كتاب التخليص ، فى المسائل النظرية وفروعها .
٢٥- كتاب التصفح فى الفقه .
٢٦- كتاب الإملاء فى قواعد الفقه .
٢٧- رسالة فى معنى الفقه والزهد .
٢٨- رد على القاضى إسماعيل بن إسحاق فى مسألة الخمس .
٢٩- كتاب اختلاف الفقهاء الخمسة ، مالك وأبى حنيفة والشافعى وأحمد وداود .
٣٠- ما خالف فيه أبو حنيفة ومالك والشافعى جمهور العلماء وما انفرد به كل واحد ولم يسبق إلى ما قاله .
٣١- ما وقع بين الظاهرية وأصحاب القياس .

٣٢- النكت الموجزة فى نفى الأمور المحدثة فى الدين : من الرأى والقياس والاستحسان والتقليد .
٣٣- الإظهار لما شنع به على الظاهرية .
٣٤- كتاب الصادع ، فى الرد على من قال بالتقليد .
٣٥- قصيدة فى الاجتهاد .
٣٦- تأليف فى الرد على أناجيل النصارى .
٣٧- مختصر الملل والنحل .
٣٨- كتاب فى الرد على من اعترض على كتاب الفصل .
٣٩- كتاب التحقيق فى نقض كتاب العلم الإلهى لمحمد بن زكريا الرازى الطبيب (وهو غير الذى حققه الدكتور إحسان عباس ضمن التقريب لحد المنطق) .
٤٠- كتاب الترشيد ، فى الرد على كتاب الفرند لابن الراوندى فى اعتراضه على النبوءات .
٤١- مسألة الإيمان .
٤٢- كتاب اليقين فى الرد على الملحدين والمجتمعين على إبليس اللعين وسائر المشركين .
٤٣- نكت الإسلام .
٤٤- كتاب الصادع والرادع فى الرد على من كفر المتؤلين من فرق المسلمين ، والرد على من قال بالتقليد (ولعله السابق رقم ٣٤) .
٤٥- كتاب التبيين ، فى هل علم المصطفى أعيان المنافقين (ثلاث كراريس) .
٤٦- الرسالة الصمادنية فى الوعد والوعيد .
٤٧- كتاب فى أسماء الله تعالى (وهو الذى أثنى عليه الغزالى) .
٤٨- الحد والرسم .
٤٩- مسألة فى الروح .
٥٠- جزء من فضل العلم وأهله .
٥١- مسألة هل السواد لون أو لا .
٥٢- كتاب السياسة .
٥٣- كتاب الإمامة والسياسة فى قسم سير الخلفاء (ونرجح أنه الكتاب السابق) .

٥٤ـ الرسالة اللازمة لأولى الأمر .
٥٥ـ كتاب أخلاق النفس .
٥٦ـ كتاب نسب البربر .
٥٧ـ كتاب الفضائل .
٥٨ـ ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس .
٥٩ـ غزوات المنصور بن أبى عامر (وهذا الكتاب والكتاب السابق له وكتاب السياسة فى سير الخلفاء هى التى أخذ منها الحميدى جذوة المقتبس) .
٦٠ـ مراتب العلماء وتواليفهم .
٦١ـ تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبى عامر .
٦٢ـ فهرست شيوخه (انظر فهرست ابن خير ٤٢٩) .
٦٣ـ برنامجه .
٦٤ـ إجازته لشريح بن شريح المقرى .
٦٥ـ مؤلف فى الطاء والظاء .
٦٦ـ شيء من العروض .
٦٧ـ بيان الفصاحة والبلاغة .
٦٨ـ الرد على ابن الإفليلى فى شرحه لشعر المتنبى .
٦٩ـ ديوان شعره (قال الحميدى إنه جمعه على حروف المعجم) ـ راجع ترجمة ابن حزم فى الجذوة .
٧٠ـ رسالة فى الطب النبوى .
٧١ـ كتاب حد الطب .
٧٢ـ شرح فصول بقراط .
٧٣ـ كتاب بلغة الحكيم .
٧٤ـ كتاب اختصار كلام جالينوس فى الأمراض الحادة .
٧٥ـ كتاب فى الأدوية المفردة .
٧٦ـ مقالة فى شفاء الضد بالضد .
٧٧ـ مقالة فى المحاكمة بين التمر والزبيب .
٧٨ـ مقالة النحل .

٧٩_ مقالة السعادة .
٨٠_ كتاب الاستجلاب .
٨١_ زجر الفاوى .
٨٢_ كتاب الرسالة البلقاء ، فى الرد على محمد عبد الحق بن محمد الصقلى .
٨٣_ العتاب على أبى مروان الخولانى .
٨٤_ رسالة التأكيد .
٨٥_ رسالة المعارضة .
٨٦_ كتاب المرطار ، فى اللهو والدعابة ، ويشك فى صحة نسبته وفى تسميته .
٨٧_ تواريخ أعمامه وأخيه وبنى عمه وأخواته وبنيه وبناته : مواليدهم وتاريخ موت من مات منهم فى حياته .
٨٨_ مناظرات ابن حزم والباجى وقد زعم أبو تراب الظاهرى أنها عنده . ويبدو أن ذلك غير صحيح .
٨٩_ رسالة الناسخ والمنسوخ (وهى غير المطبوعة على هامش تفسير الجلالين) .

 مؤلفات ابن حزم الموجودة كلا أو بعضا [١] :

١_ رسالة أصحابه الذين أخرج لهم بقى بن مخلد (ط) .
٢_ رسالة القراءات المشهورة فى الأمصار ، الآتية مجىء التواتر . (ط) .
٣_ كتاب المحلى .
٤_ المعلى (فى شرح المحلى)
٥_ مسألة الأصول (ط) .
٦_ رسالة فى الإمامة (فى الصلاة) مخطوطة شهيد على ٢٧٠٤ .

(١) هناك كتب منسوبة خطأ لابن حزم ، وهى : الناسخ والمنسوخ الموجود على هامش الجلالين . والمنة والمحنة نسبه اليه محمد كامل المحامى فى كتابه (سطور مع العظماء) . واللطائف نسبه مؤلف فلسفة الفكر الدينى . والمغرب فى أحوال المغرب نسبه رضا كحالة والجرح والتعديل نسبه محمد المنتصر الكتانى . والوجدان ذكره محمد ابراهيم الكتانى . والواقع أنه ليس له .

٧ـ كتاب حجة الوداع (ط) . (طبع طبعة ناقصة ثم طبعة كاملة بتحقيق د . ممدوح حقى) .

٨ـ كتاب مناسك الحج أو كتاب المناسك .

٩ـ مراتب الإجماع (ط) .

١٠ـ رسالة فى طهارة الكلب والرد على من قال بنجاسته(ط) .

١١ـ رسالة الغناء الملهى أمباح هو أم محظور ؟ (ط) .

١٢ـ كتاب الإعراب عن الحيرة والالتباس ، الموجودين فى مذاهب أهل الرأى . والقياس ، بعضه بمكتبة الشيخ طاهر بن عاشور ، والجزء الثانى منه نسخة طرف أبى عبد الرحمن بن عقيل ، ونسخة طرف الدكتور عبد الله الزايد .

١٣ـ كتاب الإحكام ـ فى أصول الأحكام (ط) .

١٤ـ إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل (ط) .

١٥ـ النبذ الكافية ، فى أصول أحكام الدين (ط) .

١٦ـ ملخص إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل (ط) .

١٧ـ رسالة فى الرد على الهاتف من بعد (ط) .

١٨ـ رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف (ط) .

١٩ـ كتاب التقريب لحد المنطق ، والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ط) .

٢٠ـ كتاب الفصل ، فى الملل والأهواء والنحل (ط) (وكانت أولى طبعاته سنة ١٩٠٣) .

٢١ـ كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة و الإنجيل وبيان تناقض مابأيديهم منهما مما لا يتحمل التأويل ، (لعله الذى فى الفصل) .

٢٢ـ النصائح المنجية والفضائح المخزية لجميع الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة . (وهو من أجزاء الفصل) .

٢٣ـ المفاضلة بين الصحابة (ط) .

٢٤ـ كتاب الأصول والفروع . (مخطوطة شهيد على ٢٧٠٤ وأكثر موضوعاتها مضمنة فى الفصل) .

٢٥ـ الرد على ابن النغريلة اليهودى (ط) .

٢٦– قصيدة فى الرد على نقفور ملك الروم (ط) . (فهرست ابن خير ٤٠٩) وقد وردت فى طبقات الشافعية للسبكى والبداية والنهاية لابن كثير .

٢٧– رسالة البيان ، عن حقيقة الإيمان (ط) [١] .

٢٨– كتاب الدرة فى تحقيق الكلام بما يلزم الإنسان اعتقاده فى الملة والنحلة باختصار وبيان (مخطوطة شهيد على ٢٧٠٤) خ .

٢٩– رسالة فى النفس خ .

٣٠– فصل فى معرفة النفس بغيرها وجهلها بنفسها . (ط) ولعلها الرسالة السابقة .

٣١– كتاب ابن حزم فى الجدل .

٣٢– رسالة فى ألم الموت وإبطاله (ط) .

٣٣– رسالة فى حكم من قال : إن أهل الشقاء معذبون إلى يوم الذين « هكذا سميت فى المخطوطة ، وهى فى الواقع جواب عن خمسة وثلاثين سؤالا وجهت إليه هذا أولها » .

٣٤– مراتب العلوم ، وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض (ط) .

٣٥– رسالة التوقيف على شارع النجاة ، باختصار الطريق (ط) .

٣٦– رسالة فى مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد فى الرذائل (ط) (وكانت أولى طبعاتها سنة ١٩١٨) .

٣٧– رسالة فى التلخيص لوجوه التخليص (ط) .

٣٨– السيرة النبوية (ط) . (وهو المعروف بجوامع السيرة) .

٣٩– رسالة فى تسمية من نقل عنه الفتيا من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهم فى كثرة الفتيا (ط) .

٤٠– جمل من فتوح الإسلام (ط) .

٤١– أسماء الخلفاء والولاة ، وذكر مددهم (ط) .

٤٢– رسالة فى أمهات الخلفاء (ط) .

---

(١) كثير من الرسائل التالية وجدت فى مخطوطة شهيد على بالقسطنطينية (٢٧٠٤) وقد اعتمد عليها الدكتور إحسان عباس فى تحقيقه لرسائل ابن حزم بشقيها كما أنه حلل هذا المخطوط أسين بلاثيوس .

٤٣ـ جمهرة أنساب العرب (ط) .

٤٤ـ رسالة الميزان فى التسوية بين علماء الأندلس وأهل بغداد والقيروان وهى المعروفة برسالة فى فضائل علماء الأندلس (ط) . (وقع عليها لأول مرة فى العصر الحديث المستشرق هـ . بيريه) .

٤٥ـ نقط العروس فى تواريخ الخلفاء . (ط) .

٤٦ـ طوق الحمامة (ط) . (المتدَاول بعضه فقط) وكانت أولى طبعاته سنة ١٩١٤ .

٤٧ـ ديوان ابن حزم (ذكر الدكتور ممدوح حقى فى تحقيقه لحجة الوداع أنه سيحققه ولما واجهته بقوله قال : إنه فقد منه) .

٤٨ـ كتاب فى الرد على الكندى الفيلسوف ويشك فى صحة نسبته لابن حزم (ط) .

٤٩ـ ظل القمامة وطوق الحمامة وفضل القرابة والصحابة (ويشك فى صحة نسبته لابن حزم) خ .

٥٠ـ الرسالة الباهرة فى الرد على أهل الأهواء الفاسدة خ .

٥١ـ المسألة اليقينية المستخرجة من الآيات القرآنية خ .

٥٢ـ منظومة فى قواعد أصول فقه الظاهرية (ط) (مقال بمجلة الدعوة السعودية حققه أبو عبد الرحمن الظاهرى) .

٥٣ـ نبذة فى البيوع (بمخطوطة جستر جيتى) خ .



دلالات مؤلفات ابن حزم :

تدلنا مؤلفات ابن حزم التى تبلغ فى هذه القائمة (الموجود منها والمفقود) ثلاثة وأربعين ومائة كتاب ورسالة ـ بعضها يصل إلى أربعين مجلداً . وبعضها رسائل صغيرة ضمنت فى الفصل أو ربما كانت قد ضمنت فى « الايصال » المفقود ... تدلنا على موسوعية ابن حزم وعبقريته التى جعلته عبقرى الأندلس العظيم .

ونستطيع أن نوجز الدلالات التى تعطيها لنا مؤلفات ابن حزم السالفة الذكر فى النقاط التالية :

١ـ تعدد مجالات المعرفة التى طرقها ابن حزم . حتى إن كتبه لتنتظم أكثر المعارف المتصلة بالعلوم الإنسانية ومع هذا التعدد فى المجالات التى طرقها فإن من يقرأ له فى أى مجال يظن أنه لا يحسن غير هذا العلم لمهارته فيه فإذا هو – كذلك – يحسن كل علم تقريباً ، فهو نابغة فى الحديث ، وفى علم الكلام وفى التاريخ وفى أصول الفقه وفى الأدب وفى المنطق والفلسفة (١) .

٢ـ ابتكار ابن حزم لموضوعات جديدة فى المعرفة لم يسبقه إليها أحد .

٣ـ كثرة مصنفات ابن حزم .

٤ـ تناول ابن حزم للموضوع الواحد فى أكثر من مكان . وربما كان مرد ذلك لاكتشافه رأياً جديداً ، أو أسلوباً جديداً فى علاج الموضوع ، أو ربما لأن أحداً قد طلب منه الكتابة فيه أو أثار شبهاً حوله .

٥ـ تأليفه لمؤلفات مطولة ثم اختصارها .

٦ـ جمعه عدة رسائل فى مصنف واحد .

٧ـ كثير من رسائله كتبت نتيجة الجدل الدائر حول الأصول والفروع فى الأندلس .

٨ـ كتب ابن حزم تتضمن كثيراً من سيرته الذاتية .

٩ـ وتعكس لنا هذه الكتب ألواناً من الحياة الأندلسية ، الاجتماعية والاقتصادية .

١٠ـ كما أن هذه المؤلفات تعتبر أكبر وثيقة مفصلة للحياة الثقافية والفكرية والعقائدية التى انتظمت العالم الإسلامى . والأندلس بخاصة – خلال القرون الثلاثة : الرابع والخامس والسادس للهجرة . فقد حرص ابن حزم على ذكر آراء مخالفيه وحججهم بإنصاف ثم يرد عليها .

١١ـ يعتبر الصدق هو أبرز سمة لهذه المؤلفات ، فابن حزم كتبها دفاعاً عن مبادئ يؤمن بها . وهو صادق مع نفسه فى كل ما كتب ، لأنه لم يكتب ملقاً لأحد أو بغية كسب دنيوى ، بل إن كتبه لم يرض عنها أكثر الخاصة والعامة فى

---

(١) أحمد أمين ظهر الاسلام ٣ – ٥٣ .

الأندلس ، وقد تكالبوا عليها وأحرقوها لمخالفتها لمعارفهم ومناهجهم .

١٢- يتجلى لقارئ كتبه إيمانه القوى المتين الصادق بالله وبرسالة محمد ﷺ . وموافقتها لمقتضيات العقول السليمة ، وبطلان جميع ما عداها من الملل والأهواء والنحل ، إيماناً قائماًعلى الدرس العميق المقارن والاطلاع الواسع .

١٣- تمتاز مؤلفاته باستقلال فكرى فى نطاق النص القرآنى والحديث النبوى الثابت وإجماع الصحابة ، وعدم مبالاته بعد ذلك بمخالفة من خالف وموافقة من وافق كائناً من كان . وبالتالى فقد ضمت هذه المؤلفات آراء طريفة شاذة فى بعض الأحايين (١) .

١٤- وقد أثارت هذه المؤلفات اهتمام الدارسين قديماً وحديثاً عرباً ومسلمين ، ونصارى ويهوداً ، بين مدح وقدح ومتطرف ومعتدل .

١٥- وتدلنا هذه المؤلفات على ايغال ابن حزم فى الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال منها - كما يقول ابن حيان - ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله ، وقد صنف فيها مصنفات كثيرة العدد شرعية المقصد معظمها فى أصول الفقه وفروعه على مذهبه الذى ينتحله وطريقه الذى يسلكه (٢) .

١٦- كما تدلنا هذه المؤلفات على مقدرة عقلية عجيبة فى الفهم الدقيق الشامل ، وفى الاستنباط والاستنتاج ، وفى نقد آراء الآخرين ومجادلتهم ومناظرتهم ، وهى خاصة عقلية لا تفارقه ، فلا نكاد نجده مرة نائم العقل أو مسترخى الذهن أو مستسلماً للنقل ، فهو ليس جماعة من هنا ومن هنا ، يحشد ما يحفظ ويقرأ ، وإنما هو حاضر العقل يقظ الذهن ناقد بصير . فهو - بهذا - مرجع من المراجع العظيمة فى تعلم الأسلوب العلمى فى التفكير والتقدير ووزن الأمور وتربية الملكة النقدية (٣) .

١٧- ولا غرو أمام كل هذا - أن يعتبر الدكتور عمر فروخ (ابن حزم الأندلسى) بداية المرحلة الأخيرة فى تاريخ الفكر العربى وهى التى تمثل : « ذروة

---

(١) محمد إبراهيم الكتانى مقال : مؤلفات ابن حزم مجلة (الثقافة المغربية) العدد الأول الرباط .
(٢) ياقوت : معجم الأدباء ١٢ - ٢٣٨ .
(٣) د . طه الحاجرى : ابن حزم صورة أندلسية ١٠ ، ١١ .

التفكير العقلى والاجتماعى » الذى يبدأ « بابن حزم » وينتهى « بابن خلدون » المتوفى سنة ٨٠٨ هـ[١] .



(١) تاريخ الفكر العربى ص ٢٥ .



الباب الثانى

ابن حزم المؤرخ



الفصــل الأول

قضايا الفكر التاريخى عند ابن حزم



أولا : مدلول التاريخ عند ابن حزم :

يتناول ابن حزم التاريخ على أنه « علم » وأنه قسم من الأقسام السبعة التى تنقسم إليها العلوم عند كل أمة وفى كل زمان وفى كل مكان (١) .

ويطلق ابن حزم على التاريخ : « علم الأخبار » (٢) وجد هذا العلم أنه مقدمات قد اضطر تواتر « النقل » فى الإقرار بصحتها من كون البلاد ، المشهورة – والملوك المعلومين ووقائعهم وسائر أخبارهم مما لاشك فيه (٣) .

والحق أن « علمية » التاريخ ، بمعنى توثيقه وتجريده ، من التفسير الذاتى واضحة فى منهج ابن حزم . وما « فلسفة التاريخ » – بالمعنى المعروف الآن – إلا مرحلة تالية للمادة المجردة « النقلية » التى هى أساس هيكل التاريخ وبنائه العام ، ونحن نجد هذا واضحاً فى دراساته التاريخية التى يلتزم فيها الضبط الشديد ، والإيجاز الذى يشبه الكليات ، اعتماد منهج النقل والأثر . وما يتبعهما من جرح

---

(١) رسالة ابن حزم : (رسالة مراتب العلوم) تحقيق الدكتور إحسان عباس ص ٧٨ .

(٢) المكان السابق .

(٣) التقريب لحد المنطق ٢٠٢ تحقيق الدكتور إحسان عباس .

وتعديل . مما يجعل ابن حزم ينتمى للجيل الأول الذى كان التاريخ عنده امتداداً لعلم الحديث .

وقد أدت هذه النظرة إلى التاريخ فى فكر ابن حزم ، وهو أنه علم له منهجه الموضوعى ، إلى اطمئنانه الشديد إلى نتائج الدراسات التاريخية تماماً مثل اطمئنان العلماء التجريبيين إلى نتائج أبحاثهم ..

وهو يعبر عن هذه الثقة المطلقة ، فى قوله :

« ونحن نعلم أن من الملوك من يشتد عليهم وصف الناس لأجدادهم بالجور والظلم والقبائح ، ويحمون هذا الباب بالسيف فما دونه ، فما انتفعوا بذلك فى كتمان الحق . فقد نقل ذلك كله وعرف ، كما نقلت فضائل من يغضب ملوك الزمان مدحه كفضائل على رضى الله عنه . ما قدر قط ملوك بنى مروان على سترها وطيها . وقد رام المأمون والمعتصم والواثق على ثقة ملكهم لأقطار الأرض - قطع القول بأن القرآن غير مخلوق فما قدروا قط على ذلك كله .

وكل نبى له عدو من الملوك والأمم يكذبونهم فما قدروا قط على طى أعلامهم .. فصح أن الحق حق[١] » . وإذا كانت هذه هى الثقة الى يعطيها ابن حزم لحقائق التاريخ العام فإن قضايا التاريخ الإسلامى جديرة من باب أولى بهذا التوثيق والبعد عن التأثير والهوى ... لأن لكل شخصياته وحقائقه أعداء محاربين قادرين على كشف ما يمكن أن يظن أنه ستر من أمرها . وحتى لو رام أحد من الملوك ذلك - أى ستر شيء معيب فى الإسلام - لما قدر عليه ، لأنه لا يملك أيدى الناس ولا ألسنتهم . يصنعون فى منازلهم ما أحبوا ، وينشرونه عند من يثقون به حتى ينشر . وهذا أمر لا يقدر على ضبطه والمنع منه أحد لاسيما مع انحراف الدنيا وسعة أقطارها من أقصى السند إلى أقصى الأندلس[٢] .

ويرى ابن حزم أن علم التاريخ ينقسم إلى مراتب من ناحية منهج تناوله :

١ - فإما تاريخ خاص بالممالك « تاريخ الإمبراطوريات » .

---

(١) ابن حزم : الفصل ١ - ٧٥ بتصرف .

(٢) المصدر السابق ١ - ١٠٨ .

٢ – وإما تاريخ خاص بالسنين « التاريخ الحولى » .
٣ – وإما تاريخ للبلاد « التاريخ المحلى » .
٤ – وإما تاريخ طبقات الناس من فقهاء وعلماء وغيرهم .
٥ – وإما تاريخ منثور [١] وهو التاريخ الذى يضم أشتاتاً .
٦ – وعلم النسب [٢] .

وقد ضمت دراسات ابن حزم أنواعاً أخرى – تختلف فى منهج التناول – تضم إلى هذه الأنواع وهى :
٧ – تاريخ الأديان والأفكار والمذاهب .
٨ – تاريخ المعارف والعلوم .
٩ – التاريخ الاجتماعى .
١٠ – التاريخ الاقتصادى (وهذه الأبواب الأخيرة جزء من التاريخ الحضارى) .

أما من ناحية الفترات التاريخية الموثقة والصالحة لأن تكون تاريخاً سليما والمجالات الأخرى الحافلة بالأساطير فينقسم التاريخ – فى رأى ابن حزم – إلى :

١ـ **تاريخ الملة الإسلامية** : وهو أصح التواريخ ويضم مبدأ الملة الإسلامية وفتوحها وأخبار خلفائها وملوكها وعلمائها وسائر ما انتظم ذلك [٣] .
٢ـ **تاريخ بنى إسرائيل** : وأكثره صحيح وفى بعضه دخل ، وإنما يصح من أخبارهم منذ صاروا بالشام إلى أن خرجوا عنها الخرجة الأخيرة لا من قبل ذلك [٤] .
٣ـ أخبار الروم وتصح من عهد الإسكندر لا من قبل ذلك [٥] .

---

(١) رسائل ابن حزم (مراتب العلوم) ٧٨ .
(٢) المصدر السابق ٧٩ .
(٣) رسائل ابن حزم ٧٨
(٤) المصدر السابق ٧٨ ، ٧٩ .
(٥) المصدر السابق ٧٩ .

٤ـ أخبار الترك والخزر وسائر أمم الشمال وأمم السودان وهى أمم لا علوم لها ولا تواليف ولا تواريخ [١] .

٥ـ أخبار الهند والصين وهما وإن كانتا أمتى علم وضبط وتواليف وجمع إلا أن تاريخهما لم يصل إلى المسلمين إلى عصر ابن حزم ، وهما بالتالى مجالان من الصعب دراستهما تاريخياً ، حيث إن مادة تاريخهما غير موجودة [٢] .

٦ـ أخبار أمم القبط واليمانيين والسريانيين والأشمانيين وعموم وموآب وبقية سائر الأمم غير من مر ذكره ، وتاريخهم قد باد جملة ، ولم يبق منه إلا تكاذيب وخرافات [٣] .

٧ـ أخبار الفرس ، ولا يصح شيء منها إلا ما كان من عهد دارا بن دارا فقط وأصح أخبارهم الصالحة للدراسة ما كان فى عهد أزد شيرين بابك فقط [٤] .

لقد قدم لنا المؤرخ شمس الدين السخاوى تصنيفاً لأبواب التاريخ فى أربعين باباً [٥] داخل كل باب منها أنواع متعددة وكثيرة ، لكنه فى الحقيقة قد فرع أكثر من القدر اللازم بحيث يصح القول بأن تقسيم ابن حزم الوجيز ينتظمها كما أن دراسات ابن حزم التاريخية قد تناولت أكثر فروعها .

وما قدمه شمس الدين السخاوى من تفريعات لأبواب التاريخ تتجه إلى توكيد المعنى الحديث للتاريخ [٦] وهو أنه تاريخ للحضارة ، ورصد لكل عناصر

(١) رسائل ابن حزم (مراتب العلوم) ص ٧٩ .
(٢) انظر المكان السابق .
(٣) انظر المكان السابق .
(٤) انظر المكان السابق .
(٥) انظر الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص ١٥٠ وما بعدها .
(٦) انظر روزنتال علم التاريخ عند المسلمين ١٧ .

الحركة فيها فى مستويات الحياة المختلفة[١] سواء كانت الحركة إيجابية أم سلبية . وهذا المفهوم المتكامل للتاريخ هو نفسه الذى اتجه إليه ابن حزم قبل السخاوى نظرية وتطبيقاً .

فائدة التاريخ عند ابن حزم :

يذهب ابن حزم – شأنه شأن سائر المؤرخين المسلمين المتقدمين[٢] – إلى أن للتاريخ فائدة أو « غاية » يمكن أن نستخلص جوانبها من وراء الدراسة المتأنية للأحداث والوقائع .

ويرى أحد المؤرخين المعاصرين أن هؤلاء المؤرخين الإسلاميين إلى عصر السخاوى المتوفى سنة ٩٠٢هـ (١٤٩٧) إنما قصدوا من الوعى بالتاريخ الاستعانة به على تحقيق تواريخ ميلاد الرواة ووفاتهم ، فيعين هذا إلى التثبيت من صحة رواية الحديث أو عدم صحته ، وتفسير القرآن الكريم ، والعبرة والموعظة ، أى أن للتاريخ فائدتين عندهما : دينية وتعليمية[٣] .

لكننا نعتقد أن ابن حزم لم يقف بفائدة الوعى بالتاريخ عند هاتين الغايتين اللتين عرفتا لدى المؤرخين المسلمين فى هذه العصور .

فمن بين ما رآه ابن حزم من فوائد الوعى بالتاريخ : « الاطلاع على فناء الممالك وخراب البلاد المعمورة ، ودثور المدائن المشهورة التى طالما حصنت وأحكمت وذهاب من كان فيها وانقطاعهم ، وتقلب الدنيا بأهلها وذهاب الملوك الذين قتلوا النفوس ، وظلموا الناس ، واستكثروا من الأموال والجيوش والعدد

---

(١) بالنظر إلى تفريع السخاوى نستطيع أن نتأكد أنه قدم كل عناصر الحياة كمادة صالحة الدخول فى مجال الدراسات التاريخية . ومن هؤلاء الذين قدمهم السخاوى تاريخ قطاع الطرق والفداوية ولعاب الشطرنج والنرد والقمار والملاح والعشاق والمتميين والرقاصيين وشربة الخمور وأهل الخلاعة والقيادة والكذب والدهاء والحزم والتدبير . والرأى والخداع والحيل ، والمخايلين والصانعيين والقرشيين والمخنثين وعقلاء المجانين والنسابين والمنجمين والفرق والقراء والحفاظ وغيرهم ، انظر ص ١٥٠ وما بعدها من الاعلان بالتوبيخ) .

(٢) انظر د – أحمد شلبى : موسوعة التاريخ الاسلامى والحضارة الاسلامية ١ – ٣٤ . وما بعدها .

(٣) د – حسين مؤنس : مقال التاريخ والمؤرخون مجلة علم الفكر الكويتية عدد أبريل عام ١٩٧٤ م .

ليستديموها لهم ولأعقابهم فما دامت لهم ، بل ذهبوا وانقطعت آثارهم ، ورحل بنوهم وضاعوا ، وبقى ما تحملوا من الآثام والذم والذكر والقبيح لازماً لأرواحهم في الميعاد ولذكرهم فى الدنيا فيحدث له فيها بذلك زهد وقلة رغبة ... وليشرف على اغترار الملوك بها ... وليقف على حد المتقين الأخيار للفضائل فيرغب فيها ، ويسمع ذمهم للرذائل فيكرهها ، ويوفى على تيقن النصح منها لما يرى من تناصر التواريخ على تباعد أقطار حامليها وتفاوت أزمانهم وتباين هممهم ، واختلاف أديانهم ، وتفرق مذاهبهم على نقل قصة ما ، فيوقن أنها حق لاشك فيه ويسمع بخلاف نقلهم فى قصة ما فيدرى أنها مضطربة . ويرى أخبار العلماء والصالحين فيرى الحرص على مثل حالهم ويرغب فى إلحاق اسمه بأسمائهم إذا سلك طريقهم وحذا حذوهم ... ويطلع على آثار المفسدين فى الأرض وسوء الآثار عليهم ، وما أبقوا من الأسماء الذميمة ، فيمقت طريقهم ويتجنب أن يكون مذكوراً فيهم ، ويجعل هذا العلم خاصة وقت راحته وسآمته ، فإن هذا العلم سهل جداً ومنشط ومنتزه ولذة [1] » .

فنحن نرى وضوح الغاية التعليمية من دراسة التاريخ عند ابن حزم كما نرى امتزاجها بالغاية الدينية ... فكلتاهما تأتيان من معرفة سير الأخيار وفناء الممالك وخراب البلاد المعمورة وتقلب الدنيا بأهلها من ملوك وعامة ..

لكن ابن حزم أضاف إلى جانب هاتين الفائدتين فائدة ثالثة واضحة للتاريخ وهى أنه علم منشط للنفس تستروح به عند سأمها من العلوم الأخرى ، وهو لذلك يحث على أن يكون وقت دراسة التاريخ خاصة وقت الراحة .

وبدهى أن التاريخ يعطينا هذه الفائدة ، بما يحفل به من قصص تعتبر جوهر مادته ، وما يحفل له من عبر ومواعظ أطنب ابن حزم فى الحديث عنها خلال نصه السابق .

---

(١) ابن حزم الرسائل ٧١ ، ٧٢ .

ومع ذلك فابن حزم – من وجهة النظر الحديثة – لم يستطع أن يستوعب الفوائد المتعددة التى تعطيها الدراسة التاريخية .

ومن أبرز هذه الفوائد أن التاريخ لا يدرس لذاته ، وإنما ليكون مفتاحاً لفهم الحاضر ولخدمة المستقبل ، ومنها أن التاريخ هو سجل محفوظات الماضى مثلما لكل مؤسسة محفوظات ورفوف (١) وهذا السجل يجعل الإنسان يختلف عن الحيوان الذى لا ماضى له ... بل إن بعض المفكرين يرى أن من الفروق الأساسية بين الإنسان والحيوان أن الإنسان حيوان له تاريخ » .

وثمة فوائد أخرى متعددة لدراسة التاريخ ليس همنا حصرها هنا ، وإنما ذكرنا ما ذكرنا لنبين موقع فكر ابن حزم الذى عبر عن عصره وثقافته خير تعبير من الفكر التاريخى العام .

 رتبة التاريخ عند ابن حزم :

يجعل ابن حزم علم التاريخ ، من جملة العلوم الثلاثة التى تتميز بها كل أمة عن الأمم الأخرى ، وهو يضع التاريخ « علم أخبار الأمم » بعد « علم الشريعة » وقبل علم اللغة .

وتأتى بعد هذه العلوم الثلاثة التى تتميز بها الأمم العلوم الأربعة الباقية التى تشترك فيها كل الأمم ، ولا علاقة لها بالشخصية الحضارية للأمة وهى علم النجوم ، وعلم العدد ، وعلم الطب ، وعلم الفلسفة (٢) وهى معرفة الأشياء على ما هى عليه (٣) .

---

(١) انظر الدكتور – أحمد شلبى : موسوعة التاريخ الاسلامى ١ – ٣٧ .

(٢) رسائل ابن حزم (مراتب العلوم) ٧٨ وانظر روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ٥٤ ، ٥٥ .

(٣) انظر المكان السابق .

أما من ناحية « البرنامج التربوى » للتعليم ، ومكانة علم التاريخ فى هذا البرنامج فيضع ابن حزم التاريخ بعد القراءة والكتابة واللغة والمنطق والطبيعيات وكتب التشريح ... « فإذا أحكم ذلك من خلال ابتدائه بالنظر فى العلوم فلا يكن منه إغفال لمطالعة أخبار الأمم السالفة والخالفة وقراءة التواريخ القديمة والحديثة » (١) .

ويفهم من كلام ابن حزم أن أكثر العلوم التى تسبق التاريخ هى : « مقدمات » يعرف المرء منها أوليات الأشياء والبراهين ، ما هو برهانى وما هو شغب ، وكيف التحفظ مما يظن أنه برهان وليس ببرهان (٢) أما علما الطبيعيات والتشريح فيبدو أنه يقصد بهما فهم الإنسان للبيئة الخارجية ولكيانه الداخلى — وهما أمران ضروريان يجب تقديمهما ..

ومن جانب آخر يعتبر التاريخ عنده باباً من أهم الأبواب للوقوف على الحقائق التى لا تأتى إلا بشدة البحث وكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر فى طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج ، والنظر فيها والتفتيش والإشراف على الديانات والنحل والمذاهب والاختبارات واختلاف الناس وقراءة كتبهم .

وفى هذا المجال يرى ابن حزم أن السيرة تحتل المكانة التالية للقرآن ... إنها مكانة الحديث الذى منه سيرة النبى ﷺ الجامعة لكل الفضائل المحمودة فى الدنيا والموصلة إلى الآخرة ، ولابد مع هذه السيرة من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة (٣) .

ونحن نستطيع من خلال هذه النصوص التى أوردها ابن حزم فى « مكانة التاريخ » ومن خلال نظريته « التربوية » التى سنفرد لها بحثاً عند حديثنا عن فكره الاجتماعى أن ننتهى إلى القول بأن للتاريخ مكانة هامة عند ابن حزم سواء فى مجال البحث عن الحقيقة ، أو فى مجال الفكر الإسلامى ، أو فى مجال التربية .

---

(١) ابن حرم الرسائل (مراتب العلوم) ٧١ .

(٢) المكان السابق .

(٣) انظر التقريب لحد المطق ١٩٨

-فالتاريخ ركيزة من الركائز الثلاث التى تحدد معالم الشخصية الحضارية للأمم .

– وهو علم من العلوم الأساسية التى يجب أن تدخل فى برنامج التعليم وأكثر العلوم التى تسبقه إنما هى مقدمات أساسية للفكر والتعبير « كالمنطق واللغة » .

– وهو من الناحية « الإسلامية » علم مرتبط بالحديث فالسيرة النبوية الجامعة جزء من التاريخ وهى جماع لكل الفضائل ... ولابد لكى تكتمل فائدة الوعى بها – عند ابن حزم من مطالعة الأخبار قديمها وحديثها ؟

فكأن التاريخ يأتى عند ابن حزم من زاوية ثالثة – بعد القرآن والسنة !!



العوامل المؤثرة فى التاريخ عند ابن حزم :

هناك ما يشبه الإجماع بين المؤرخين على نسبة القول بأن هناك تفسيراً للتاريخ غير الحقائق الظاهرة إلى الفيلسوف المسلم عبد الرحمن بن خلدون ، الذى قال عن التاريخ :

« إذ هو فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى ... وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق « والحكمة هى الفلسفة » وجدير بأن يعد فى علومها وخليق (١) » .

وإذا جاز لنا أن نتخطى ابن خلدون بعدة قرون فإننا نجد الفيلسوف الفرنسى « فولتير » يعلن أنه بعد قراءته لوصف ثلاثة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم يتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة (٢) .

---

(١) المقدمة ص ٢ طبعة بولاق .

(٢) نقلا عن الدكتور أحمد محمود صبحى « فى فلسفة التاريخ » ص ٩ .

فهل أدرك ابن حزم أن للتاريخ تفسيراً[١] – أى عوامل تحرك الأمواج التاريخية الكبرى[٢] ؟

وذلك بالمعنى الذى ذهب إليه ابن خلدون ، وبحث عنه – من خلف آلاف المعارك – فولتير ؟

– الحقيقة أننا عندما ندرس فكر ابن حزم نجد فيه بذوراً للوعى بأن وراء جزئيات أحداث التاريخ عوامل كبرى تؤثر فى حركته .

ولئن كان ابن حزم لم يوضح لنا – كما فعل ابن خلدون – أن هذا « تفسير للتاريخ » – إلا أننا نستطيع القول : إن ما قدمه ابن حزم فى هذا السبيل ، كان من جملة البذور أوالخمائر التى ظلت تنضج حتى استطاع ابن خلدون أن يقدمها فى إطارها المتكامل وصورتها المشرقة .

لقد أدرك ابن حزم أن هناك فرقاً بين فعل الله فى الكون ، الذى هو قوانين وسنن حتمية ، وبين فعل الإنسان ... الذى هو العنصر المؤثر فى رقى الحضارة ... أو فى اندحارها .

ومن خلال هذا الإدراك درس ابن حزم العوامل التى تجعل حركة الإنسان فى التاريخ حركة إيجابية ، ورفض الخلط بين ما يمكن لنا تسميته « الحتمية الكونية » وبين « الحركة الإنسانية » ، فبينما تكون الأولى إجبارية اضطرارية تكون الثانية « طبيعة ممكنة فى التصرف[٣] » .

ويوضح ابن حزم رأيه حين يرد على الذين يلوكون كلمتى القضاء والقدر على أنهما بمعنى الإكراه والإجبار ، وليس كما ظنوا وإنما معناهما الحكم فقط ،

---

(١) تشعبت الاراء فى العصر الحديث حول فلسفة التاريخ فظهرت الفلسفة المادية التى ترجع حركة التاريخ واطراد التقدم الى الاقتصاد وصراع الطبقات ووسائل الانتاج . كما أن هناك التفسير « النفسى » للتاريخ وهناك التفسير « اللاهوتى » وهناك من يرجعون تقدم التاريخ إلى « الأبطال » ومن يرجعونه الى « الاستجابة والتحدى » والعوامل الفكرية والروحية .

(٢) انظر الدكتور أحمد شلبى : موسوعة التاريخ ١ – ٢٢ .

(٣) انظر الفصل ٣ – ٥١ .

فالقاضى بمعنى الحاكم ، ويكون معناهما أيضاً أمره ، وبمعنى أخبر ، وبمعنى رتب ونظم ، أى أنه ليس من معانيهما الإكراه والإجبار (١) .

وهذا الإطلاق لحرية الحركة الإنسانية يقيده ابن حزم « بالتركيب الأخلاقى » الذى يحد منها ، ويكاد يجعلها حرية شكلية ، فهو يقول : « ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة على أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله عز وجل فيه ، فنجد الحافظ لايقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لايقدر على الحفظ ، والفهيم لايقدر على الغباوة ، والغبى لايستطيع ذكاء الفهم ،والحسود لا يقدر على ترك الحسد ، والنزيه النفس لا يقدر على الحسد ..، كذلك يوجدون من طفولتهم ، والسيىء الخلق لا يقدر على الحلم ... وهكذا فى كل شىء فصح أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتم الله تعالى فيهم القوة على فعله ، وإن كان خلاف ذلك منوهاً منهم بصحة البنية وعدم المانع (٢) » .

والحق أن ابن حزم تناقض – عند هذه النقطة – مع نفسه ، فهو فى رسالته فى مداواة النفوس قد سرد علينا عديداً من الوسائل النفسية والتربوية « فى مداواة ذوى الأخلاق الفاسدة » (٣) – كما أن هذه الرسالة كلها محاولة لتتبع الأمراض الأخلاقية وعلاجها . وقد حدثنا فى سيرته الذاتية المنبثة فى تراثه أنه تتبع أمراضه الخلقية ، ونجح فى علاج أكثرها (٤) . فكيف يتفق هذا مع فرض هذه الحتمية « الكونية » أو « الفطرية » على الإنسان؟!

ويمكن أن ينضم إلى ما يعترض به على رأى ابن حزم فى الحرية الإنسانية أن نظرته تلك تتعارض مع الحجم الذى يمنحه الفكرالإسلامى نفسه للحرية الإنسانية ، فالإنسان فى الإسلام يحظى باهتمام كبير سواء فى التكاليف العقائدية

---

(١) انظر الفصل ٣ – ٥١ ، ٥٢ .
(٢) الفصل ٣ – ٤٢ .
(٣) رسائل ابن حزم (رسالة فى مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق) ص ١٥٠ بتحقيق د – إحسان عباس .
(٤) انظر : الأخلاق والسير ص ١٧ ، ١٨ بتحقيق فؤاد البستانى بيروت ١٩٦٦ .

الأخلاقية والتشريعية التى أنيطت به ... أو فى العروض التاريخية التى يبدو فيها دور الفرد مسئولاً حراً[1] ... وحيثما أمعنا فى استخدامات القرآن اللغوية المتعلقة بالفرد والجماعة على مستوى التكليف أو الإخبار أوالتحذير ، فإننا سنلتقى بتعابير عديدة تدلنا على الأهمية الكبيرة التى يوليها القرآن للفرد والجماعة على السواء[2] . وهى أهمية تتعارض بوضوح مع التفسيرات التى تجعل دور الفرد « ثانوياً » فى حركة التاريخ ، أو محكوماً بقوانين تسلبه الحرية والمسئولية وهو ما كاد ابن حزم يقع فيه .

ومع ذلك فبإمكاننا أن نقول مطمئنين : إن ابن حزم يندرج تحت قائمة المفكرين الإسلاميين الذين يرون أن أحداث التاريخ تصنعها– فى البداية وفى إطار الحركة الكونية – إرادة الله ومشيئته .

ودور الإنسان فى هذه الحركة عند ابن حزم دور محكوم بهذه الحركة الكونية ، وبمجموعة الطبائع الفطرية التى خلقه الله عليها ..

ويدلنا فكر ابن حزم على أن هناك عناصر ثلاثة ركز عليها ابن حزم ، وقدمها كعوامل تسهم بدرجة كبيرة فى إبداع الحضارة ، وهى كلها عوامل تؤكد أن الجانب الروحى والفكرى – وهو ما ركز عليه أكثر المفكرين الإسلاميين – « هو أهم تفسير للتاريخ »[3] ، وأن العوامل المادية والبيئية – مع ضرورتها – تحتل مرتبة تالية فى صنع الحضارة وفى استمرار تماسكها .

وهذه العناصر التى ركز ابن حزم عليها هى :

---

(١) يستشهد بعض المؤرخين على أهمية دور الفرد الحر فى الإسلام بأن القرآن يتحدث عن الإنسان « الفرد » فى حوالى خمسة وستين موضعا ، « والنفس المفردة » فى حوالى مائة واربعين موضعا « والأنفس » جميعا فى حوالى مائة وستين موضعا والمؤمنون بتصريفاتها فى حوالى أربعمائة وسبعين موضعا والفردية كوحدة اجتماعية فى حوالى خمسة وخمسين موضعا (انظر د – عماد الدين خليل التفسير الاسلامى للتاريخ ١٦٦) .

(٢) المرجع السابق ١٦٧ .

(٣) انظر الدكتور أحمد شلبى : موسوعة التاريخ الاسلامى والحضارة الاسلامية ج ١ ص ٢٢ الطبعة السادسة .

 ١ - العقيدة والشريعة :

« فلابد لكل أمه من معتقد ما ، إما إثبات وإما إبطال » كما يقول ابن حزم[١] .

وأهمية العقيدة تأتى عنده من أنها تشبه الروح التى توجه الإنسان إلى البناء ، وتنقى باطنه من الأمراض الاجتماعية والخلقية ، بل إن العقيدة - نتيجة إصلاحها للنفس وتقويمها لها وتوجيهها فى طريق مرسوم - هى التى تدفع إلى الاهتمام بالتحصين الظاهرى الذى يحمى الأمة كبناء الأسوار والحصون واتخاذ السلاح وما إلى ذلك من ضرورات إقامة الأمم وتحقيق أمنها ورخائها .

ويعتمد ابن حزم فى تأكيد رأيه على بدهية عقلية حين يصور لنا الحياة بدون عقيدة وشريعة ، وقد شملها القتل والزنا والظلم وأمراض البغى والحسد والجبن والفسق والخيانة ... وهو يتساءل بعد سرده لهذه الآفات المدمرة للحضارة : هل صلاح العالم إذن إلا بالشرائع الزاجرة ؟ ولولا الشرائع أما كان العالم سيفسد كله وستفسد فيه العلوم كلها ؟

بل إن ابن حزم يرى أن فضيلة الفهم والنطق والعقل ستبطل فى الإنسان ويصير - بدون العقيدة والشرائع الزاجرة باطناً وظاهراً - كالبهائم سواء بسواء .

يقول ابن حزم : أليس الفلاسفة كلهم قد قالوا: صلاح العالم بشيئين : أحدهما باطن والآخر ظاهر . فالباطن هو استعمال النفس للشرائع الزاجرة عن ظلم الناس وعن القبائح . والظاهر هوالتحصين بالأسوار واتخاذ السلاح لدفع العدو الذى يريد ظلم الناس والإفساد ، ثم أضافوا إلى إصلاح النفوس بما ذكرنا إصلاح الأجساد بالطب ؟ فلابد من نعم ضرورة - فيقال لهم : فهل صلاح العالم وانكفاف الناس عن القتل الذى فيه فناء الخلق وعن الزنا الذى فيه فساد النسل وخراب المواريث ، وعن الظلم الذى فيه الضرر على الأنفس والأموال وخراب الأرض وعن

---

(١) رسائل ابن حزم (مراتب العلوم) ٧٨ .

الرذائل من البغى والحسد والجبن والبخل والنميمة والغش والخيانة وسائر الرذائل ـ ألا بشرائع زاجرة للناس عن كل ذلك ... ولولا ذلك لفسد العالم كله ، ولفسدت العلوم كلها ، ولكان الإنسان قد بطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل فيه ، وصار كالبهائم (١) .

والحق أن رؤية ابن حزم لدور العقيدة ، سواء كانت العقيدة صحيحة أو باطلة فى بعض أركانها ـ رؤية جديدة انتهى إليها كثير من المفكرين الذين أصبحوا يسمون عصرنا هذا بعصر «الأيديولوجيات» ، بل إن ثمة إجماعاً من المفكرين على أهمية دور الفكر والتشريع فى الصراع الحضارى بين الأمم . وإن أمة تملك عقيدة وفكراً ـ مهما كان خطأ بعض تصوراتها ـ لهى أقوى على الصمود والإبداع من الأمة التى تعيش بلا عقيدة أو شريعة ، مهما كانت الأسباب المادية متوافرة لدى هذه الأمة .

 (٢) التعليم والتربية :

يرى ابن حزم أن للتربية والتعليم دوراً مهماً فى بناء المجتمع ورقى الأمة . ونحن نلمح التفرقة فى فكر ابن حزم بين مصطلحى التربية والتعليم ، وهو أمر انتهى إليه المربون ، وأصبحوا يفرقون به بين ما ينمى ملكات العقل ويكون المشاعر والاتجاهات الصحيحة ، وبين ما يمكن أن يحتشد به العقل ـ مجرد حشد من المعلومات .

وقد وسع ابن حزم مفهوم التعليم فجعله يضم كل العلوم تطبيقية ونظرية وهو ـ أيضاً ـ مفهوم جيد بالنسبة للمفاهيم التى سيطرت على التربية فى كثير من عصور التاريخ الإسلامى ، وهى تلك المفاهيم التى حقرت من « علوم المعاش » وكادت تقصر العلم على « علوم الدين » والعلوم النظرية كالأدب واللغة .

---

(١) الفصل ١ - ٩٤ ، ٩٥ .

ومن المعروف أن إنشاء المدارس فى العالم الإسلامى لم يظهر إلا على يد الوزير السلجوقى «نظام الملك» الذى وزر لألب أرسلان ولِمُلْك شاه[١] ، من مطلع النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى ، وقبل ذلك كان التعليم فى الكتاتيب والمساجد ، أى أن طبيعة التعليم كانت ملتصقة بالعلوم الدينية ، بصفة عامة ، وإن شذ عن هذه القاعدة أفراد نابغون كالبيرونى وابن سينا وجابر بن حيان وغيرهم .

ولما أنشئت المدارس ظلت ملتصقة بالعلوم الدينية ، فلم تستفد بها العلوم الدنيوية[٢] بل إن هذه المدارس إنما أنشئت لخدمة مذاهب دينية فى أكثر الأحايين .

وهذا يبين كيف كان ابن حزم واعياً بأسس بناء الأمة ورقيها ، وذلك حين سبق عصره فمزج فى التعليم بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، بل أدخل كثيراً من الحرف المهنية وأساليب الزراعة فى برنامج التربية والتعليم[٣] الذى يرى ضرورة أن ينتظم الأمة ... لكى تعيش فى مستوى إنسانى معقول من التفاهم والعقل والتمييز .

ويؤكد النص التالى الاتجاه الذى ذكرناه :

يقول ابن حزم : « العيش لا يكون إلا بتفاهم ضرورة ، والتفاهم لا يكون إلا من عاقل مميز ، ولا سبيل إلى أن يبلغ أحد تلك السن إلا بتربية ، كما أن التفاهم لا يكون إلا بتعليم ، ولابد كذلك جميع الصناعات من آلات الحرب والعمل بها وآلات النسج والعمل بها ، والطب وسائر العلوم والصناعات ... فكل ذلك لا يكون إلا بتعليم ابتداء[٤] ، وكل ما علم فهو علم فيدخل فى ذلك علم التجارة والخياطة والحياكة وتدبير الفن وفلاحة الأرض وتدبير الشجر ومعاناتها ، وغرسها ، والبناء ، وغير ذلك[٥] » .

---

(١) انظر الدكتور أحمد شلبى : تاريخ التربية الإسلامية ١١٦

(٢) انظر المرجع السابق ١١٥ .

(٣) سنتحدث بتفصيل عن « نظرية ابن حزم التربوية فى الباب الثالث » فصل « الفكر الاجتماعى عند ابن حزم » .

(٤) ابن حزم رسالة الدرة مخطوطة شهيد على ورقة رقم ١٠٥ وانظر رسائل ابن حزم (رسالة التوقيف ٤٩ ، ٥٠) .

(٥) رسائل ابن حزم ٨٠ .

(٣) الأخـلاق :

ومن خلال فكر ابن حزم يتجلى تركيزه على الأخلاق ودورها فى بناء الأمة ورقيها . ويذهب ابن حزم إلى أن جوهر الأخلاق هو « الصدق » . فهو عنده أصل تدور حوله كثير من الأخلاق الأخرى ، وابن حزم يستلهم فى ذلك النظرة الإسلامية التى تهتم بالصدق مع النفس ومع الله ومع الآخرين أيما اهتمام وذلك لأن الصدق أساس لإقامة الحياة الاجتماعية . وأن الأمم التى تفقد هذه الصفة تقضى على بنائها الاجتماعى ومعاملاتها الاقتصادية بالسقوط – كما أن الهيكل الاجتماعى الذى مادة بنائه الصدق يستطيع أن يقف فى وجه أعنف ضربات الزمان (١) :

ويتركب الصدق عند ابن حزم من فضيلتى العدل والنجدة ، وأما الكذب فيضم كثيراً من الأمراض المهلكة . وما ظنك بعيب يكون الكفر نوعاً من أنواعه ؟ فكل كفر كذب ، فالكذب « جنس » الكفر ، والكفر « نوع » تحته . والكذب متولد من الجور والجبن والجهل ، لأن الجبن يولد مهانة النفس ، والكذب مهين النفس بعيد عن عزتها المحمودة (٢) .

ويورد ابن حزم حديث الرسول ﷺ الذى يقول فيه : إن المؤمن يكون بخيلا وجباناً لكنه لا يكون كذاباً . والحديث الذى يقول فيه إن العبد يظل يكذب حتى يسود قلبه ، والأحاديث الأخرى المتضافرة على بيان أن الكذب أساس لكثير من الأمراض الخلقية (٣) التى تفسد المجتمع .

ومن الناحية الحضارية ، يقول ابن حزم عن أثر الكذب : « وما هلكت الدول ولا هلكت الممالك ، ولا سفكت الدماء ظلما ولا هتكت الأستار بغير النمائم والكذب (٤) » ثم يورد ابن حزم نماذج متعددة ، ونصوصاً ، تتضافر كلها على تأكيد دور الكذب فى إفساد الحياة (٥) .

---

(١) انظر عبد الحميد صديق : تفسير التاريخ ١٥١ .

(٢) رسائل ابن حزم (رسالة مداواة النفوس) ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٣) انظر الطوق ٨٦ .

(٤) المكان السابق .

(٥) انظر الطوق ٨٧ ، ٨٨ وغيرهما .

والحق أننا نستطيع أن نجد فى الفكر التاريخى لابن حزم إشارات دالة على عديد من مقومات الحضارة ، كما أننا نستطيع أن نستنتج أن افتقاد هذه المقومات من شأنه أن يجعل البناء الحضارى للأمة – آيلا للتداعى . وليس تماسكه إلا عملية وقتية .

وقد تحدث ابن حزم بإسهاب عن الأندلس فى عصرى الفتنة والطوائف ، وقدم لنا من خلال هذا العرض نموذجاً لمجتمع افتقد مقومات البقاء ، وتفشت فيه أمراض الحضارة ، وهو أمر سنفصله عند الحديث عن تأريخه للأندلس .

لكننا نعتقد أن كثيراً من هذه الإشارات الحضارية لا تعدو أن تكون لفتات جزئية مجملة ، وأنها لم تكن فى بروز ووضوح العوامل الثلاثة التى ذكرناها (العقيدة – الأخلاق – التربية) بحيث تستحق الذكر فضلا عن أنها إشارات وجدت عند أكثر المفكرين والمؤرخين الإسلاميين .

وبإيجاز لقد كان ابن حزم من المفكرين المسلمين الأول الذين اتجهوا إلى الحديث عن بعض قضايا الفكر التاريخى من ناحية « البناء النظرى » وكانت جهود هؤلاء المؤرخين هى التمهيد القوى الذى نجح من خلاله الفيلسوف العلامة (عبد الرحمن بن خلدون) فى تقديم بناء نظرى فلسفى متكامل للفكر التاريخى ، وإن كان المؤرخون قد أخذوا على ابن خلدون كثيراً من المآخذ عند محاولة تطبيق نظرياته التاريخية .

أسلوب ابن حزم فى معالجة التاريخ :

غلب النثر الأدبى على التعبير التاريخى عند ابن حزم .

وقد أخذ هذا النثر سمة المباشرة المعتادة في الكتابة التقريرية والعلمية ولم يعرف أن ابن حزم لجأ إلى تجميل أسلوبه متعمداً ، بل كان أسلوبه كما ذكرنا من قبل آية فى البساطة والجمال والسهولة .

وتنتمى دراساته التاريخية فى مجملها إلى هذا النثر البسيط الجميل الذى كان أداة ابن حزم التعبيرية الغالبة عليه .

لكن ابن حزم لجأ – فى بعض المواطن – إلى « الشعر » كأسلوب من أساليب التعبير عن الحقائق التاريخية .

ومن المعروف أن التعبير عن الحقائق التاريخية بالشعر أسلوب معروف لدى مؤرخى العرب والإسلام ، على الرغم مما فى ذلك من قيود .

ولعل أقدم تاريخ منظوم هو ما صنعه عبد الله بن المعتز سنة ٢٩٦ هـ فى قصيدته التاريخية فى الملوك والخلفاء ، وفى أرجوزته فى تاريخ الخليفة المعتضد العباسى التى صنعها بإشارة من المعتضد نفسه (١) .

وفى الأندلس ظهر التأريخ بالشعر قبل ابن حزم على يد المؤرخ الأديب ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد ، فقد ألف أرجوزة من أقدم الشعر التاريخى بعد أرجوزة ابن المعتز الذى توفى قبله بثلاثة عقود ، عدد فيها مآثر الخليفة عبد الرحمن محمد أمير المؤمنين بالأندلس وغزواته من سنة ٣٠١ هـ إلى سنة ٣٢٢ هـ .

كما أن الأديب المؤرخ أبا طالب بن عبد الجبار الذى كان يعرف بمتنبى الأندلس قد نظم قصيدة طويلة فى تاريخ الخلفاء (٢) .

وقد لجأ ابن حزم إلى طريقة التعبير بالشعر عن الحقائق التاريخية وغيرها من فروع المعرفة التى كان له باع طويل فيها (٣) .

وفى تراث ابن حزم قصائد تمثل أطوار حياته ، وتمثل مواقفه من بعض القضايا الاجتماعية والسياسية ... وهو فى صدر كتابه الطوق يبين التزامه بنهج الاستشهاد بشعره فيقول : « وسأورد فى رسالتى هذه أشعاراً قلتها فيما شاهدته » (٤) .

---

(١) انظر محمد عبد البنى حسن : التراجم والسير ص ٣٧ .

(٢) انظر محمد عبد الغنى حسن : علم التاريخ عند العرب ص ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٣) انظر منظومته فى أصول الفقه الظاهرى الملحقة بمخطوطة كتاب « الإحكام فى أصول الأحكام » الموجودة ضمن مخطوطات مكتبة ابن يوسف بمدينة مراكش تحت رقم ٥٢٤ من ص ٤٥٨ – ٤٦٢ – وانظر أبو عبد الرحمن بن عقيل : مجلة الدعوة السعودية عدد ٥١٧ – ٢٥ – ٨ – ١٣٩٥ هـ – وهى قصيدة فى ٤٤ بيتا . وأولها :

تعدى سبيل الرشد من جار واعتدى .

(٤) ص ١٦ .

ثم يورد ابن حزم – بعد ذلك – كثيراً من المقطوعات ذات الصلة بالتاريخ ، كمقطوعته فى أبى عامر بن أبى عامر – وهو ابن لعبد الملك المظفر[١] – وموسى بن عاصم بن عمرو[٢] وأبى إسحاق إبراهيم بن عيسى الثقفى الشاعر[٣] وعبيد الله بن يحيى الجزيرى[٤] ، وأبى عبد الله محمد بن يحيى المعروف بابن الطبنى[٥] ، وغيرهم .

لكن أبرز قصائد ابن حزم التاريخية هى قصيدته الميمية[٦] التى أنشأها عندما اطلع على القصيدة التى أرسلها نقفور الملقب بالدمستق ملك الأرض المتوفى سنة (٣٥٢ هـ) – إلى الخليفة المطيع بالله ، ليسب فيها الإسلام والمسلمين ويتوعد فيها بأنه سيملك بلاد المسلمين إلى الحرمين الشريفين .

ومع أن قصيدة نقفور كان قد مر عليها نحو قرن من الزمان على وفاة ابن حزم ، فإنه – رحمه الله – لم يملك حين قرأها من إنشاء رد عليها[٧] . ويقول ابن كثير : إننى لم يبلغنى عن أحد من أهل ذلك العصر أنه رد على نقفور جوابه ، إما لأنها لم تشتهر ، وإما لأنه أقل من أن يردوا خطابه[٨] .

والحقيقة أن أبا بكر محمد بن على القفال الشاشى ، رد عليها قبل ابن حزم ، إذ كان من جملة من غزا الروم من أهل خراسان وما وراء النهر ، فلما وردت قصيدة نقفور تصدى أبو بكر الشاشى للرد عليها فى حينها[٩] .

ويقول ابن كثير : لقد انتحى للجواب عنها بعد ذلك أبو محمد ابن حزم الظاهرى فأفاد وأجاد ، وأجاب عن كل فصل باطل بالصواب والسداد[١٠] .

---

(١) انظر الطوق ص ٣٩ .
(٢) انظر المصدر السابق ص ٦٥ .
(٣) انظر المصدر السابق ص ٨٧ .
(٤) انظر المصدر السابق ص ٨٨ .
(٥) انظر المصدر السابق ص ١٥٩ .
(٦) انظر فهرست ابن خير ص ٤١٧ ، ٥١٧ .
(٧) المكان السابق
(٨) انظر البداية والنهاية ج ١١ ص ٢٤٤ حوادث عام ٣٥٢ هـ .
(٩) انظر فهرست ابن خير ٤٠٩ ، ٤١٠ .
(١٠) البداية والنهاية ١١ – ٢٤٤ .

ثم أورد ابن كثير القصيدة النقفورية ، وأولها :

من الملك الطهر المسيحى مالك إلى خلف الأملاك من آل هاشم
إلى الملك الفضل المطيع أخى العلا ومن يرثى للمعضلات العظائم

وهى تقع فى تسعة وستين بيتاً . وتنتهى بقول من استأجره نقفور :

فعيسى علا فوق السموات عرشه يفوز الذى ولاه يوم التخاصم
وصاحبكم بالترب أودى به الثرى فصار رفاتا بين تلك الرمائم
تناولتم أصحابه بعد موته ... بسب وقذف وانتهاك المحارم

أما قصيدة ابن حزم ، فقد كانت على نفس الوزن والقافية ، وقد وقعت فى ١٠٧ أبيات – واستهلها بقوله :

من المحتمى بالله رب العوالم ودين رسول الله من آل هاشم
محمد الهادى إلى الله بالتقى وبالرشد والإسلام أفضل قائم

وفى القصيدة يستعرض ابن حزم البلاد التى أخذها الإسلام من النصرانية – كمصر والمغرب والأندلس وفلسطين وغيرها – وبعضاً من سير الخلفاء الذين استولوا عليها ... وسير بنى حمدان وكافور ... ثم يستعرض قوة المسلمين فى بغداد ودمشق وخراسان وسجستان وكرمان وفارس والسوس وأصبهان والبصرة والكوفة ومكة واليمن ... وهى قوة كفيلة بإذلال الكفر وأهله ..

ثم يرد ابن حزم على افتراءات النصارى على المسيح ، وزعمهم أنه ابن الله ويبين حقيقة الدعوة المحمدية ، والمعجزات التى ظهرت على يد النبى ﷺ ... ويختم القصيدة – التى تشبه أن تكون ملحمة تاريخية – بقوله :

لنا كل علم من قديم ومحدث وأنتم حمير داميات المحازم
أثبتم بشعر بارد متخاذل ضعيف معانى النظم جم البلاعم

فدونكم كالعقد فيه زمرد ودر وياقوت بإحكام حاكم [1]

وهكذا نجد تنوع أشكال التعبير عند ابن حزم عن الحقائق التاريخية نثراً وشعراً .



---

(١) ورد نص قصيدة ابن حزم فى طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٣ - ٢١٤ ؛ ومابعدها ، وأوردها ابن كثير فى البداية والنهاية ح ١١ الصفحات من ٢٤٧ إلى ٢٥٢ ، حوادث سنة ٣٥٢ هـ .



الفصل الثانى

منهج البحث التاريخى عند ابن حزم



روافد ثقافة ابن حزم التاريخية :

تعددت الروافد التى استمد منها ابن حزم ثقافته التاريخية . وستثبت لنا الصفحات التالية أن آفاق ثقافة ابن حزم التاريخية فد امتدت إلى فروع كثيرة من التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية ، وأنه كان ضارب الجذور فى مصادر هذه الحضارة الأصلية ، كما أنه قدم جهدا كبيرا وآراء مستقلة فى كثير مما يندرج تحت أبواب الحضارة الإسلامية ، وما يتصل بتاريخ المسلمين .

على أننا نستطيع أن نقول : إن ابن حزم قد استمد ثقافته التى كونت شخصيته كمؤرخ وفيلسوف حضارة إسلامية من رافدين أساسيين :

– مصادر عامة غير مباشرة ونعنى بها الروافد العامة التى غذت ثقافته التاريخية بصفة عامة ، وظهرت بصماتها جلية فى فكره ، وإن كان لم يشر إليها نصا فى تراثه التاريخى .

– ومصادر تاريخية مباشرة وهى المصادر التى لجأ إليها ابن حزم ونقل عنها عند كتابته فى التاريخ والحضارة .

وبدهى أن القرآن والسنة يعتبران من المصادر التى انتظمت الجانبين فظهر تأثيرهما العام ، كما أن ابن حزم قد رجع إليهما فى تاريخه وفى حديثه عن الفكر السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى لكننا آثرنا إيرادهما مع المصادر غير المباشرة نظرا لأن تأثيرهما

كان أكبر من أن يحصر فى نقطة واحدة .. بل امتد إلى أكثر المجالات بحيث أصبح تأثيرا عاما .

وسنتكلم عن كل من هذين المصدرين فى الصفحات التالية :

المصادر العامة :

وأبرز المصادر العامة التى كونت فكر ابن حزم هى :

١ ،٢ – القرآن الكريم والسنة النبوية ، فمما لاشك فيه أن ابن حزم كان من أكثر المفكرين استيعابا لأصلى الفكر الإسلامى وهما القرآن والسنة الشريفة .

ولما كان للتاريخ مكانة بارزة فى هذين الأصلين فإن اهتمام ابن حزم بالتاريخ ، إنما نشأ أساسا فى مهادهما ، واستمد منهما كثيرا من معالم منهجه فى البحث التاريخى .

فالقرآن قد اعتنى بالتاريخ باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة الإنسانية التى تدلنا عن طريق المقارنة إلى الأسلوب الأمثل لصياغة حياة كريمة وإلى تجنب المنحدرات التى أدت إلى سقوط الحضارات والأمم السابقة ، بحيث أصبح الاهتمام بالمادة التاريخية على مر التاريخ الإسلامى أحد فروع المعرفة التى تمت بالارتباط بالقرآن[١]

والسنة النبوية وهى فى حقيقتها « تاريخ » إذ أنها تشكل « سجل الوقائع اليومية »[٢]–لمدة ثلاث وعشرين سنة ، قضاها النبى ﷺ – بعد نبوته – على ظهر الأرض[٣] .

هذان المصدران الكريمان قد أفادا المؤرخ المسلم من زوايتين مهمتين :

– زواية المادة التاريخية التى قدماها ، وسواء ما يتعلق بتاريخ الأمم السابقة أو بفترة الوحى .

– وزاوية منهج البحث ، فأسلوب التواتر فى إسناد المادة والنظر فى أخلاق الراوى

---

(١) انظر روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ص ٤١ .

(٢) طبق ابن حزم منهج الوقائع اليومية – وهى وظيفة الحديث – فى التاريخ فى كتابه : حجة الوداع .

(٣) انظر أبو الحسن الندوى : النبى الخاتم ص ١٠

قبل الحكم على روايته قد مهدا لنمو الحاسة التاريخية فى الفكر الإسلامى ، وتطورت عنهما بالتدريج قواعد النقد التاريخى[١].

وقد كان للقرآن تأثير خاص فى الفكر التاريخى لابن حزم حين اعتمد عليه فى سرده لسيرة النبى عليه الصلاة والسلام ، وفى سرده للغزوات ولحجة الوداع ، وفيما يستنبط منهما من أحكام . كما أن تأثير القرآن واضح فى فكر ابن حزم الحضارى سياسيا واجتماعيا واقتصاديا ، وفى نقده التاريخى لما ورد فى التوراة والأناجيل . مما يدخل فى باب مقارنة الأيادن .

٣ – وتأتى بعد هذين المصدرين – كتب السيرة[٢]، التى ضمت تفصيلا أكثر لفترة الوحى ، سواء من ناحية المادة ، أو ارتباط المادة بمكان نزولها وزمانه ، وماأحاط بها من أحداث[٣]، كما أنها ضمت فى كثير من الأحايين حياة الخلفاء الراشدين أيضا وفتوحاتهم ونظمهم .

وقد صحبه تقديره للسيرة فى تراثه التاريخى كله ، وكانت مصدر الاحتكام فيما يتعلق بالفترات والأشخاص الذين أرخ القرآن الكريم أو أشار الرسول الله ﷺ إليهم .

هذه الروافد الثلاثة–كما أنها تكون الركائز الكبرى للفكر الإسلامى كله–قد كونت الركائز الأساسية للفكر التاريخى عند ابن حزم مادة ومنهجاً .

وقد انضم إلى جانب هذه الروافد الثلاثة عند ابن حزم :

٤ – الكتب المقدسة وهى التوراة والأناجيل ، وكتب الملل الأخرى ، وكتب الفرق الإسلامية والكلاميين . وكتابه « الفصل » – حافل بالنقول من هذه المصادر ، وبنقدها التاريخى ، وتحليل نصوصها .

---

(١) انظر محمد إقبال:تجديد الفكر الدينى ١٦١ .

(٢) انظر : جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى ٣ – ٩٩ .

(٣) يفسر لنا اهتمام ابن حزم بالسيرة ما ورد فى جوامع السيرة ، وفى الفصل ، وفى الإحكام فى أصول الأحكام ، والمحلى ، وعيرها .

٥ – كتب الفقه . والملاحظ أن أكثر مؤرخى المدرسة التاريخية التى انتمى إليها ابن حزم كانوا فقهاء ، ومحدثين ، كعبد الملك بن حبيب ، والطبرى[1] وبقى ابن مخلد وغيرهم .

وفى هذا الصدد يجب أن نذكر أن ثمة ارتباطاً قوياً بين علم الفقه وبين جوانب كثيرة من التاريخ بمعناه الكلى[2] إذ أن الفقه الإسلامى – بالدرجة الأولى يشترك مع التاريخ الإسلامى من ناحية مصادر التصور وأصول الحضارة فالقرآن والسنة والسيرة النبوية والراشدية هى القواعد التى ينطلقان منها .

ومن ناحية أخرى فإن ماقدمه لنا ابن حزم فى فقهه من جوانب حضارية متعددة ، مما يشكل نظرياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، هو أيضاً جانب من التاريخ الحضارى .

فالصلة بين الفقه – الذى يمثل الحياة الاقتصادية والاجتماعية من وجهة نظر إسلامية – وبين التاريخ الذى ينتظم – بمعناه الكلى – هذه الجوانب إنما هى صلة قوية واضحة[3] وعاها جيل المؤرخين المسلمين الرواد الذين امتزجت فى دراساتهم الجوانب الاجتماعية والاقتصادية بالجوانب التاريخية ، وقد أكدت الاتجاهات التاريخية الحديثة هذا المفهوم .

(٥) كتب الآداب :

وينظر إليها كثير من المؤرخين على أنها كالوثائق سواء بسواء[4] .

---

(١) كان الطبرى صاحب مذهب فقهى اندثر (انظر د – عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى ص (د) وابن حبيب هو أقدم مؤرخى الأندلس (انظر بلانثيا ١٩٣) .

(٢) التارخ الكلى مفهوم للتاريخ يقصد به أن تدرس العصر الذى تريد من كل نواحيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وتعطى عنه صورة كاملة . وهو يختلف عن التاريخ بمعناه التقليدى الذى يعنى بالناحية السياسية فقط (د – حسين مؤنس. التاريخ والمؤرخون مقال بمجلة عالم الفكر الكويتية عدد أبريل سنة ١٩٧٤ م) .

(٣) ثقافة ابن حزم الفقهية لا تحتاج إلى دليل فهو صاحب مذهب أصولى وفقهى برز فى موسوعتيه المحلى والإحكام . أما ما تجدر الإشارة إليه لتدعيم صلة الفقه بالتاريخ . أن ابن خلدون كان فقيها أيضا وقد كتب فى مقدمته فصلين فى الفقه والفرائض وعين استاذا للفقه المالكى بمدرستى القمحية البرقوقية . وقاضيا لقضاة المالكية ست مرات . انظر د – على عبد الواحد وافى : عبقريات ابن خلدون ص ١٣٥ وص ١٣٦ وانظر عبد الحليم عويس مقال دور الفقه فى الحضارة مجلة المسلم المعاصر عدد ٣ .

(٤) انظر لويس جوتشلك: كيف نفهم التاريخ ١٣٣ ؛ وانظر د – مصطفى الشكعة : مناهج التأليف عند العلماء العرب ٦٩٩ .

وقد تناولنا من قبل الجانب الأدبى – شعره ونثره – فى ثقافة ابن حزم . وفى كتاب طوق الحمامة ، الذى هو من أمهات كتب الأدب ، تتكىء حقائق التاريخ على الشعر والنثر ، وتمتزج بهما فى أسلوب فنى رائع .

والحقيقة أن ابن حزم قد استمد من الأدب كثيرا من تأريخه للحياة الاجتماعية الأندلسية فى عصره .

ويرفض الأستاذ « آسين بلاثيوس » أن يكون طوق الحمامة دراسة نفسية ، ويرى أن قيمته ، هى فى الجانب التاريخى . بينما يرى غرسيه غومس وليفى بروفنسال أنه دراسة نفسية تعتمد على بعض الوقائع التاريخية الوجيزة[1] .

فالطوق – أياً كان الرأى – دراسة نفسية وواقعية معاً .

« فعلى صفحات طوق الحمامة يتقدم القرطبيون من جيل ابن حزم بخطى ثابتة على الطريق فى جو صحو شفاف .. ومشاعر تنضح دفئاً .. وذلك هو الجو الذى عبر القرطبيون خلاله فى الطوق عن حياتهم »[2] .

(٦) التراث التاريخى الإسلامى :

ومما لاشك فيه أن ابن حزم – ذلك المثقف الموسوعى – قد أفاد من ذلك التراث التاريخى الضخم الذى قدمته الحضارة الإسلامية ، فالمسلمون ألفوا فى التاريخ كتباً لا تحصى ، وما من أمة قبل العصر الحديث بلغت فى هذا العلم ما بلغ إليه المسلمون .

«فإن كتب التاريخ الواردةأسماؤها فى كشف الظنون فقط تزيد على ١٣٠٠ كتاب ، غير الشروح والاختصارات وغير ماضاع من تلك الكتب وأهمل ذكره وهو كثير جدا »[3] .

---

(١)انظر : د – الطاهر مكى دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ١٦٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٧ بتصرف .

(٣) جورجى زيدان تاريخ التمدن الاسلامى ٣ – ١٠٩ .

وإذا كان لابن حزم رسالة مستقلة فى « جمل فتوح الإسلام » فنحن نرجح أنه لايمكن أن يكون قد فاته الاطلاع على كتب الفتوح كفتوح الشام للواقدى المتوفى سنة ٢٠٧ هـ ، وفتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم المتوفى سنة ٢٥٧ هـ ، وفتوح البلدان للبلاذرى المتوفى سنة ٢٧٩ هـ [١] وغيرها .

ومن المستبعد كذلك أن يكون رجل كابن حزم قد فاته الاطلاع على التراث التاريخى الأندلسى الذى ظهر منذ شيخ مؤرخى الأندلس عبد الملك بن خبيب المتوفى سنة ٢٣٨ هـ صاحب كتاب « التاريخ » الذى مازالت إحدى مخطوطاته محفوظة فى المكتبة البودلية فى اكسفورد [٢] .

وعلى يد آل الرازى الذين قدموا للأندلس ثلاثة مؤرخين محمد بن موسى وابنه أحمد وحفيده عيسى [٣] ، وابن الفرضى شيخ ابن حزم (ت ٤٠٤ هـ) والخشنى صاحب تاريخ قضاة الأندلس ، والزبيدى صاحب طبقات اللغويين والنحويين ، وابن القوطية صاحب تاريخ افتتاح الأندلس [٤] .

على يد هؤلاء تكونت مكتبة تاريخية أندلسية من المستبعد أن يكون ابن حزم - وهو الذى وصف لنا كنوز مكتبة الحكم الثانى - قد غفل عنها .

وثمة عامل أخير لا نشك فى أنه أثر فى تكوين ثقافة ابن حزم التاريخية بطريقة غير مباشرة وهو شخصية ابن حزم نفسها ، بما تحفل به هذه الشخصية من أخلاق نادرة وملكات فذة ، أعانتاه على أن يكون المؤرخ العبقرى الموسوعى العظيم .

---

(١) المرجع السابق ٣ - ٩٩ .

(٢) انظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ١٩٣ ، ١٩٤ وانظر فى تطور التراث التاريخى فى الأندلس صفحة ١٩٥ وما بعدها وانظر د - على حبيبة : مع المسلمين فى الأندلس ٣٦٢ وما بعدها وانظر أحمد مظهر العظمة:الإسلام ونهضة الأندلس ٣٣ - ٣٤ .

(٣) انظر بلانثيا ١٩٦ وما بعدها وانظر د - محمود مكى المقتبس لابن حيان ص ١٠٥ مقدمة .

(٤) انظر ابن الخطيب : الاحاطة فى أخبار غرناطة بتحقيق محمد عبد الله عنان م ١ ٨٣،٨١ وانظر د - محمود على مكى : مقدمة المقتبس ص - ١٠٥ وما بعدها وانظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ١٩٦ وما بعدها .

ويبالغ أحد الكتاب المعاصرين فيجعل ابن حزم ثانى اثنين فى التاريخ هما قمة الاستقلال الفكرى والروحى .. أما أولهما فهو سقراط [١] .

وعلى الرغم من هذه المبالغة الجريئة ، فالحق أن شخصية ابن حزم بجانبيها الخلقى والعلمى تبهر كل من يتصدى للتعرف عليها . « فقد اجتمعت له من صفات الصدق والضبط والدقة وقوة الملاحظة وحسن الاستدلال ما كان كافيا لأن يجعل منه راوية أميناً ، ومحققاً نزيها ، ومؤرخاً واسع الأفق [٢] » .

وعلى ما كان فى ابن حزم من حدة وعنف اعترف بهما هو نفسه ، وحاول إرجاعها إلى مرض فى الطحال ، فإن أحداً من مؤرخيه وناقديه لم يتمكن من أن يسلبه صفات النزاهة والموضوعية وإنصاف الخصوم بإيراد حججهم بل إن « النزاهة ميزة عامة عنده لا تخص الكتابة فى السيرة ، لأن كتابة السيرة نوع من النقل ، ولكنها تظهر فى سائر ما كتبه من مادة تاريخية [٣] .

وما وقع فيه ابن حزم من أخطاء إنما وقع فيه من شدة ثقته بنفسه واعتداده بعلمه ، وعنفه على مخالفيه ، وحرية فكره ، وحبه للاجتهاد ولو مع الخطأ .

وإنها لصفات أصيلة فى شخصيته ، تركت أثرها على منهجه ، فجعلته فى رأى بعضهم « رائد الفكر العلمى [٤] » وفى رأى آخرين : « مؤرخاً عظيما وفيلسوفاً عظيما وإماماً من أعظم أئمة التفكير الاسلامى [٥] » .

ولكنها ثقة أوقعته من جانب آخر فى بعض المآخذ ، مما سنعرض له عند حديثنا عن منهجه فى البحث التاريخى .

---

(١) انظر عبد اللطيف شرارة : ابن حزم رائد الفكر العلمى ٦ .
(٢) د . زكريا ابراهيم: ابن حزم الاندلسى ٢٠٦ .
(٣) د – إحسان عباس ود – ناصر الدين الأسد : مقدمة جوامع السيرة ١٢ .
(٤) عنوان كتاب : ابن حزم رائد الفكر العلمى « لعبد اللطيف شرارة » .
(٥) عنان : ابن حزم الفيلسوف الذى أرخ لمجتمع الطوائف مقال بمجلة العربى ص ٦٨ .

ب – المصادر التاريخية المباشرة :

تعددت مصادر ابن حزم التاريخية ، وتنوعت بحسب موضوع البحث . وقد سار ابن حزم على ماسار عليه أكثر المؤرخين الأوائل الذين اكتفوا بالإشارة العابرة العامة إلى المصادر المكتوبة التى اعتمدوا عليها . أما المصادر الحية (المشافهة) فقد حرصوا على ذكرها ، وعلى ذكر سلسلة روايتها إن لزم الأمر .

ومن خلال تتبعنا للمصادر التاريخية المختلفة التى اعتمد عليها ابن حزم نستطيع القول : إن ما ذكره من مصادر يعتبر قليلا جداً وعلى سبيل المثال فإن كتاب « جمهرة أنساب العرب » وهو من أكبر كتبه التاريخية ويحتاج إلى مصادر كثيرة نظراً لأن الأنساب باب صعب – لم يذكر ابن حزم من مصادره غير عدد لا يزيد على خمسة عشر مصدراً .

وقد يمكن القول بأن ابن حزم ربما يكون قد اعتمد اعتماداً كلياً على عدد محدود من هذه المصادر ونقل عنها ، لكننا نستبعد أن يكون ابن حزم قد فعل ذلك دون أن يشير إليه ، على نحو ما أشار ابن بسام فى الذخيرة حين اتكأ على ابن حيان واعترف بالفضل له . وكما فعل الحميدى حين اعتمد على ابن حزم ونسب الفضل إليه – فأخلاق ابن حزم الدينية ومنهجه العلمى توجبان عليه سلوك هذا المسلك .

وأغلب الظن إذن أنه اعتمد على مصادر كثيرة « مخطوطة » لم يشر إليها جرياً على العادة السائدة لدى بعض الكتاب ، وأنه بذل جهداً كبيراً – يجعله مبتكراً أكثر منه ناقلا .

وتنتظم مصادر ابن حزم التاريخية أكثر مصادر البحث التاريخى ، من مخطوطات وكتب ، ورواية مشافهة عن المشايخ أو المحاورين ، وتواتر شائع يشبه الإجماع ، ومعاصرة شخصية للأحداث .

(أ) فمن الكتب التى أفاد ابن حزم منها فى دراساته فى السيرة النبوية :

١ – تاريخ أبى حسان الحسن بن عثمان الزيادى (١) .

---

(١) انظر جوامع السيرة ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٦ .

٢ – تاريخ خليفة بن خياط برواية بقى بن مخلد [١] .
٣ – تاريخ أبى بكر أحمد بن زهير بن شداد المعروف بابن خثيمة [٢] .
٤ – سيرة ابن إسحاق [٣] .
٥ – مغازى الواقدى [٤] .
٦ –مغازى موسى بن عقبة .
٧ – كتاب السير لسعيد بن يحيى الأموى .
٨ – أعلام النبوة لأبى داود السجستانى .
٩ – أعلام النبوة لأبى جعفر أحمد بن قتيبة .
١٠ – الدرر فى اختصار المغازى والسير لأبى عمر بن عبد البر [٥] .
١١ – الأصنام لابن الكلبى [٦] .

ومن الكتب التى أفاد ابن حزم منها فى دراساته للخلافتين الأموية والعباسية فى المشرق حتى عصره :

١ – تاريخ الطبرى [٧] .
٢ – كتب أحمد بن طاهر فى أخبار بغداد .
٣ – كتاب عمر بن شبية فى أخبار البصرة .
٤ – كتاب ابن الربيع فى خطط البصرة وقطائعها .

---

(١) انظر جوامع السيرة ٣٦ ، ٣٩ ، وانظر صفحات ٣١٥ ، ٣٣٥ وانظر تاريخ خليفة بتحقيق سهيل وكار ص – ب ، ط .
(٢) المصدر السابق ٣٣ ، ٣٤ .
(٣) انظر الجمهرة ٧٣ ، ٣٥٥ .
(٤) انظر جوامع السيرة ٣٥ ، ٣٦ .
(٥) انظر جوامع السيرة ص –٨ (مقدمة) وهذه المصادر الخمسة السابقة قد ذكرها محققا جوامع السيرة على أنها مصادر ظنية يدل البناء العام للسيرة عند ابن حزم على تأثره بها . كما أن هناك تشابها فى بعض المادة العلمية بينه وبينها . وانظر فى تأثره بصديقه ابن عبد البر الفصل ٤ – ٧٤ .
(٦) انظر الجمهرة ٣٧٣ .
(٧) انظر الجمهرة ٦٢ .

٥ – كتابان فى وصف البصرة أحدهما لعبد القادر الكريز وآخر لمجهول [١] .

٦ – أخبار الكوفة لعمر بن شيبة .

٧ – أخبار أصبهان لحمزة بن الحسن الأصبهانى .

٨ – أخبار مصر للموصلى [٢] .

٩ – تاريخ ابن كامل أحمد بن كامل الشجرى تلميذ ابن جرير الطبرى [٣]

١٠ – نسب العباسيين لهارون بن محمد [٤] .

١١ – الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى [٥] .

ومن الكتب التى اعتمد عليها فى تأريخه للأندلس والمغرب :

١ – المعرب من أخبار المغرب .

٢ – مسالك إفريقيا وممالكها «وغيره من الكتب المغربية » لمحمد بن يوسف الوراق [٦] .

٣ – المختلف والمؤتلف فى أسماء الرجال لابن الفارضى شيخ ابن حزم [٧] .

٤ – تاريخ أحمد بن سعيد [٨] .

٥ – تواريخ أحمد بن محمد بن موسى الرازى فى أخبار ملوك الأندلس [٩] .

٦ – صفة قرطبة وخططها ومنازل الأعيان بها للرازى أيضاً .

٧ – أخبار عمر بن حفصون القائم برية ووقائعه وسيره وحروبه للرازى السابق .

٨ – أخبار عبد الرحمن بن مروان الجليقى للرازى .

٩ – أخبار بنى قيس والتجيبيين وبنى الطويل فى الثغر للرازى السابق [١٠] .

---

(١) انظر فضائل الأندلس وأهلها ص ١٠ بتحقيق د – صلاح الدين المنجد .

(٢) انظر المكان السابق .

(٣) أبو عبد الرحمن بن عقيل : التعريف بنقط العروس مقال نشر بمجلة الدعوة السعودية .

(٤) انظر الجمهرة ٣٣ .

(٥) انظر الجمهرة ١٠٧ .

(٦) انظر فضائل الأندلس ٨ ، ٩ .

(٧) المصدر السابق ١٤ .

(٨)المصدر السابق ١٧ .

(٩) انظر المصدر السابق ١٤ .

(١٠) انظر المكان السابق .

١٠ - أخبار المرية وحصونها وحروبها وفقهائها وشعرائها لاسحاق بن سلمة الليثى[١] .

١١ - أخبار القضاة بقرطبة لمحمد بن الحارث الخشنى .

١٢ - أخبار الفقهاء للخشنى أيضاً[٢] .

١٣ - أنساب مشاهير أهل الأندلس لأحمد بن محمد بن موسى .

١٤ - الأنساب لقاسم بن أصبغ .

١٥ - فضائل بنى أمية لقاسم بن أصبغ[٣] .

١٦ - أخبار شعراء البيرة فى عشرة أجزاء للمستنصر .

١٧ - الطوالع فى أنساب أهل الأندلس .

١٨ - التاريخ الكبير فى أخبار أهل الأندلس لأبى مروان بن حيان فى نحو عشرة أسفار من أجل كتاب ألف فى هذا المعنى[٤] .

١٩ - المآثر العامرية لحسين بن عاصم النحوى .

٢٠ - المنتزون والقائمون بالأندلس وأخبارهم لأحمد بن فرج .

٢١ - أخبار أطباء الأندلس لسليمان بن جلجل[٥] .

ومن الكتب التى اعتمد عليها فى تاريخه للملل والنحل إلى جانب الكتب المقدسة[٦] :

١ - كتاب لبشير الناسك المجوسى[٧] .

٢ - كتاب السمنانى قاضى الموصل[٨] (من أصحاب الفرق الضالة) .

٣ - كتاب المجالس للأشعرى[٩] .

---

(١) فضائل الأندلس وأهلها ص ١٧ .

(٢) المكان السابق .

(٣) انظر المكان السابق .

(٤) انظر المكان السابق وانظر نقط العروس ص ٦٣ وانظر ابن حيان:المقتبس ص ٦٨ . مقدمة الدكتور محمود مكى .

(٥) انظر رسالة فضائل الأندلس ص ١٧ ، ١٨ .

(٦) انظر فى تقويمه للكتب المقدسة الفصل ٢ - ٢ وما بعدها وغيرها كثير .

(٧) انظر الفصل ١ - ١١٣ .

(٨) أنظر الفصل ٢ - ١٣٥ .

(٩) المكان السابق .

٤ – رسالة الإيمان لأبى عبيد القاسم (فى الرد على فرقة ضالة) .

٥ – كتاب لعطاف بن دوناس من أهل القيروان [١] (وصاحب مقالة فاسدة) .

٦ – كتاب الميزان لهشام بن الحكم الرافضى [٢] .

٧ – تأليف مجموع لرجل أردنى يرى أن الخلافة لا تكون إلا فى بنى أمية .

٨ – كتاب لرجل من ولد عمر بن الخطاب يحتج بأن الخلافة لا تكون إلا لولد أبى بكر وعمر [٣] .

٩ – العلم الإلهى لمحمد بن زكريا الرازى [٤] .

(ب) وإلى جانب المخطوطات والكتب كمصدر رئيسى كانت لابن حزم مصادر أخرى يستقى منها مادته التاريخية ، ومن أبرز هذه المصادر ما يمكن أن نسميه « بالمصادر الحية » ، ونعنى بها أصحاب النزعات والأفكار ، الذين جادلهم ابن حزم ، وسجل آراءهم فى كتبه ، ومن هؤلاء :

١ – عبد الله بن خلف بن مروان الأنصارى .

٢ – عبد الله بن محمد السلمى الكاتب .

٣ – محمد بن على بن أبى الحسين الطبيب [٥] (وهم يقولون بخلود النفس والزمان) .

٤ – ثابت بن محمد الجرجانى الملحد [٦] .

٥ – عبد الله بن عبد الله بن شيف القائل بتعدد الأزليين [٧] .

---

(١) انظر الفصل ٣ – ٢٠٦ .
(٢) الفصل ٤ – ٧٥ ، ٧٨ ، ٩٢ .
(٣) انظر الفصل ٤ – ٩٠ .
(٤) الفصل ١ – ٩٠ .
(٥) انظر الفصل ١ – ٣ .
(٦) الفصل ١ – ١٧ .
(٧) الفصل ١ – ١٩ .

٦ – خويز بن منداد المالكى الذى جعل للجمادات تمييزاً (١) .

٧ – سليمان بن خلف الباجى القائل بانقطاع نبوة محمد (٢) .

٨ – اسماعيل بن يوسف اليهودى المعروف بابن النغريلة (٣) .

٩ – أبو الحسن الطرابلسى من المعتزلة (٤) .

١٠ – محمد بن عيسى الصوفى الأيبرى من المجسدين (٥) .

وغير هؤلاء كثيرون (٦) ، جادلهم ابن حزم ، إذ كان الجدل العلنى عنده وسيلة من وسائل الجهاد ونشر الفكر .

(جـ) وفى تراث ابن حزم يبرز كمصدر من مصادر التاريخ الخبر الشائع الذى يقترب من حد التواتر ، والرواية التى تأتى من طريق أمين ، والكتاب الذى يصله من ثقة .

وفى عشرات المواضع نجد هذه العبارات تسبق بعض الروايات التاريخية : بلغنا (٧) – أخبرنا وأخبرنى (٨) – كتب إلينا (٩) – حدثنا وحدثنى (١٠) حدثتنى امرأة أثق بها (١١) – حدثنى ثقة من إخوانى (١٢) – حكاية لم أزل أسمعها (١٣) .

---

(١) الفصل ١ – ٨١ .

(٢) الفصل ١ – ٨٨ .

(٣) الفصل ١ – ١٣٥ ، ١٥٢ ، ٢٢٢ ، ٥ – ١٢٠ وغيرها .

(٤) الفصل ٣ – ٨٨ .

(٥) الفصل ٢٠٥ .

(٦) انظر الفصل ١ – ١٧٤ ، ٢٠٥ ، ٢ – ٤١ ، ٤٤ ، ٥٠ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ وغيرها .

(٧) انظر الفصل ١ – ٢١٥ ، ٤ – ١٢٥ .

(٨) انظر الفصل ٤ – ٨٠ ، ٥ – ٣٥ والطوق ٢٦ ، ١٢٦ ، ١٣٩ وغيرها .

(٩) انظر الفصل ٤ – ٢١٢ والجمهرة ص ٣٣ فقد ذكر فى نسب سليمان بن عمر « وعن كتابه إلى أخذت كثيرا من أنسابهم »

(١٠) انظر الطوق ٤٠ ، ٤٨ ، ٦٤ ، ٧٠ ، ٩٧ ، ١١٥ ، ١٣٩ ، ١٥٢ ، وغيرها .

(١١) الطوق ٩٥ ، ١١١ ، ١٨٦ .

(١٢) الطوق ٩٦ .

(١٣) الطوق ١٥٩ .

(د) ومن المصادر : الرؤية والمشاهدة – ولا شك فى أن هذا المصدر من أوثق المصادر إذا كان الراوى عدلا أميناً . وتراث ابن حزم التاريخى يعتمد كثيراً على هذا المصدر ، سواء منه ما يتعلق بسيرة ابن حزم الذاتية [1] أو ما يتعلق بأوضاع سياسية واجتماعية عاصرها [2] .

وأخيراً ومن خلال هذا العرض ، يمكننا أن نقول : إن ثقافة ابن حزم التاريخية قد تكاملت لها الروافد التى تجعل منها ثقافة موسوعية شاملة ، وبالتالى فإنها تؤهل ابن حزم ليكون هذا المؤرخ المسلم القادر على معالجة كثير من جوانب التاريخ الإسلامى والحضارة الاسلامية ، وذلك وفق منهج علمى ، يعتمد على مقومات سوف نتناول أبعادها فى الصفحات التالية .



---

(١) انظر الطوق ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٨ ، ٧٩ ، ٩٠ ، ٩٢ وغيرها .

(٢) انظر الطوق ٥٩ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ١١٨ ، ١٣٨ وغيرها .

منهج ابن حزم فى البحث التاريخى

 ١ - (مقدمة) :

لمنهج البحث التاريخى أهمية بالغة ، لدرجة أن البعض يرون فى هذا المنهج الدلالة الكبرى على أهمية التاريخ ، بل إن البعض يرى إن التاريخ ليس علماً فقط ، وإنما هو منهج (Procede de Convaissance) بمعنى إن المنهج التاريخى هو أسلوب يطبق على مادة أى موضوع للكشف عن الحقيقة (١) .

وحتى فى الميادين التى تبدو بعيدة عن اهتمام المؤرخ كالعلوم الطبيعية مثلا نجد الباحث - الذى يعى المنهج التاريخى - بسبب من تعوده تقصى حقائق ما فعله الآخرون فى الماضى - قادراً - على أن يلقى ضوءاً على تجارب يمكن إما - أن تعاد من جديد ، وإما أن تعدل . كما أن استيعاب هذا المنهج يفيد فى ميادين أخرى كالقانون وعلوم الدين ، والاقتصاد . والفلسفة والفن ، والعلوم الاجتماعية ... وغيرها (٢) .

فهل كان هناك منهج للبحث التاريخى عند ابن حزم ؟

إننا قبل أن نبدأ فى الحديث عن معالم « منهج ابن حزم فى البحث التاريخى »

---

(١) لويس جوتشلك : كيف نفهم التاريخ ص ٤٣ .
(٢) انظر المرجع السابق ٤٣ بتصرف .

نرى أن من الضرورى أن نذكر أنه لا يوجد منهج متكامل للبحث التاريخى قدمه لنا ابن حزم بهذا العنوان ، ذلك لأن مصطلح « المنهج » بمعناه العلمى لم يكن قد استعمل خلال هذه العصور ، وإن وجدت دلالات وإشارات منهجية متعددة لدى كثير من المفكرين .

وليس معنى ذلك أن ابن حزم لم يشر – نصاً – فى بعض ا لأحايين واستنتاجاً ... وتطبيقاً فى أكثر الأحايين – إلى معالم منهجه فى البحث التاريخى بل إنه قام بذلك فعلا ..

وعلى هذه النصوص المتناثرة والاستنتاجات والتطبيقات نعتمد فى عرض وتحليل معالم منهجه التاريخى .

وجدير بالذكر أن التاريخ عند ابن حزم هو التاريخ « بمعناه الكلى » الذى أشرنا إليه سابقاً ، وهذا يجعل ثقافة ابن حزم وتكوينه الفكرى – الموسوعى ،– كما قدمناهما فى الباب الأول ، يتصلان اتصالا كبيراً . بمنهج ابن حزم هذا ، كما أنهما يمثلان القاعدة التى تقف فوقهما معالم هذا المنهج ، ونحن نرى أن استيعابهما ضرورى عند تقويم هذا المنهج تقويماً كاملا .



٢ – تطبيق منهج الظاهرية على التاريخ :

نشأ تطبيق الظاهرية فى منهج ابن حزم التاريخى من انتمائه لمدرسة الحديث فى توثيق الخبر ، ولمدرسة الظاهرية فى فهم النصوص .

فهذه الظاهرية التى تمثل معلما من معالم منهج ابن حزم فى التاريخ قد أوجبت لديه الاحتفاء بالنقل والاستكثار من السنن وطرح كل ما يشوبه التجريح ، أى أنها قد جعلت من منهج الحديث ضرورة فى دراسة التاريخ . إذ النقل أساس للظاهرية قبل العقل .

وعند ابن حزم أن النقل ميزة الملة الاسلامية على سائر الملل ، وعن طريق النقص

فى النقل وضعف الثقة فى الناقلين ضعفت الملل الأخرى أمام مقاييس النقد الصحيح [1] .

وعند دراستنا لجوامع السيرة ولرسائل ابن حزم ودراساته التاريخية الأخرى سوف نجد الالتزام الشديد بهذا المنهج ، بل إنه قد مزج مزجا كاملاً بين منهجى الظاهرية الذى يعتمد الأثر والنقل ، وبين منهج التاريخى فى رسالته عن « حجة الوداع » بحيث إننا – ونحن نقرأ هذه الرسالة – نحس أننا أمام كتاب فى الحديث والتاريخ معاً .

وقد أدرك هذا محقق الكتاب ، فذكر عنه أنه وثيقة تاريخية دقيقة لرحلة الرسول المعظم ﷺ وما نتج عن هذه الرحلة من بحث فقهى وتقاليد دينية ، وأوامر ، ونواه ، وحل وحرمة [2] .

وقد أورد ابن حزم منهجه فى صدر الرسالة ، فبين أنه أراد سرد رحلة حجة الوداع بلفظ كأنها مشاهدة رأى العين – حين خروج النبى من المدينة إلى مكة إلى حين رجوعه إلى المدينة – بذكر الأحاديث الواردة فيها إما بلفظ الرسول أو لفظ من شاهد فعله . « ولم نقتحم الحكم فيما لم نقف على بيانه ولا جسرنا على القطع فيما لم يلح لنا وجهه ، ولا قضينا فيما لم نشرف على حقيقته ، وأما حكمنا بالرأى – أى الهوى – فمعاذ الله من هذه الخطة [3] .

لقد تأثر ابن حزم فى هذا الجانب – بمنهج ابن إسحاق والطبرى وابن الفرضى . فكل هؤلاء قد اعتمدوا فى التاريخ أسلوب التحقيق العلمى الدقيق عن طريق « العنعنة » المتصلة ، أو حدثنى ،أو حدثنا فلان عن فلان [4] . ولم يظهر لدى هؤلاء الأعلام اتجاه واضح نحو التفسير أو التعليل ، وإنما انحصر منهجهم فى أمور

---

(١) انظر الفصل ٢ – ١١ وما بعدها وانظر د : إحسان عباس مقدمة جوامع السيرة ٥ ، ٦ .

(٢)المقدمة ص ١٣ .

(٣) انظر حجة الوداع ٤٤ ، ٤٥ .

(٤) انظر سيرة ابن هشام بتحقيق مصطفى السقا وآخرين وانظر تاريخ الطبرى وانظر محمد عبد الغنى حسن : علم التاريخ عند العرب ١٦١ ، ١٦٢ وانظر أحمد أمين ظهر الإسلام ٣ – ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ .

أربعة اعتبرها السبكى « شروط المؤرخ » وهى : الصدق : واعتماد اللفظ دون المعنى فى الرواية ، والثقة فى تسجيل النص ، وتسمية المنقول عنه (١) .

وهذه الشروط التى تنطبق على المحدث والمؤرخ معاً تتضح أكثر عند محيى الدين الكافيجى (ت ٨٧٩) الذى يرى أن ما يشترط فى المؤرخ هو نفسه ما يشترط فى المحدث ، من عقل وضبط وإسلام وعدالة (٢) .

وإذا كان من المعلوم أن لعلم الحديث صلة وثيقة بعلم التاريخ ، بحيث اعتبر الأخير انبثاقاً من الأول ، وامتداداً له فى الهدف والمنهج – فإن ابن حزم كان ينطلق من هذا الادراك حين أطلق على علم التاريخ أنه « علم الخبر » بينما تحدد كتب مصطلح الحديث تعريفها لماهية علم الحديث بأنه مرادف للأثر والخبر .

وفى شروط ابن حزم التى يقبل على أساسها « الخبر » نرى أننا أمام شروط تصلح للمحدث والمؤرخ على حد سواء ، فهو يرى أن العدل الذى يؤخذ منه الخبر المتتابع هو غير الفاسق ، الحافظ ، الذى لم تعرف عنه غفلة ولا غلط ، أو الذى يضبط بكتابة ، والرجل والمرأة والعبد فى ظل ذلك سواء ولا فرق ، لأن الله لم يخص عدلا عن عدل ولا رجلا من امرأة ، ولا حراً من عبد (٣) .

فالميزة الأولى – كما نرى – فى منهج ابن حزم هى هذه الميزة العامة التى تصل بين علمى الحديث والتاريخ الإسلاميين ، وتمنح علم التاريخ الاسلامى ثقة فى نقله وضبط وقائعه لا تتحقق فى غيره من تواريخ الأمم .



(٣) نصيب العقل فى منهج ابن حزم :

كان ابن حزم–إلى جانب التزامه بمنهج الظاهرية فى الضبط والدقة والتزام ظاهر اللفظ فى المعنى– يمثل مرحلة أكثر تقدماً فى البحث التاريخى من المؤرخين السابقين .

---

(١) انظر السبكى قاعدة فى الجرح والتعديل ص ٣٢ بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة .

(٢) انظر « المختصر فى علم التاريخ » الجزء الذى حققه روزنتال فى كتابه علم التاريخ عند المسلمين ص ٣٣٦ .

(٣) انظر الأحكام فى أصول الأحكام ١ – ١٢٣ .

فلئن كان الطبرى مجرد جامع وارو للحوادث برواياتها المختلفة دون ترجيح أو تحقيق لتناقضاتها ، أو تأثير على القارىء بالحكم على بعضها[1] ، كما يعترف هو فى صدر كتابه الكبير فى قوله : « وليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن اعتمادى فى كل ما أحضرت ذكره فيه بمااشترطت أنى راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه ، والآثار التى أنا مستدل إلى روايتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس ...فمهما يكن فى كتابى هذا من خير ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستبشعه سامعه ..فليعلم أنه لم يؤت فى ذلك من قبلنا ، وإنما أتى من قبل بعض ناقلين إلينا ، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا[2]

لئن كان الطبرى – ومدرسته إلى أيام ابن الفرضى فى الأندلس – قد اكتفت بتوثيق الرواية التاريخية – فإن ابن حزم قد أقدم على أعمال العقل فى المتن المروى ، وعرضه على بديهيات الحس وأوليات العقل .

بل إن ابن حزم قد أعطى « العقل » فى منهجه مكانة تقترب من مكانة « النقل » ، وبتعبير آخر : إنه جمع بين منهجى النقل والعقل فى تآزر وتكامل موقناً بأن هذا هو المنهج الصحيح للبحث ، فالنقل وحده لا يكفى فى صحة الرواية التاريخية ، فلربما كان مضمونها عند التحليل الداخلى لا يستقيم ولا يصح عقلا – وابن حزم يناقش الذى لايرى إلا طريق النقل قائلا له :

« أخبرنا الخبر كله حق أم باطل ؟ فإن قال هو باطل كله أبطل ما ذكر أنه لا يعلم شيء إلا به .. وإن قال حق كله عورض بأخبار مبطلة لمذهبه فلزم ترك مذهبه لذلك .. فلم يبق إلا ما كان من الخبر حقا وباطلا ..

---

(١)انظر على أدهم:مقال مجلة الهلال عدد ديسمبر ١٩٧٥ عن تاريخ الأمم والملوك وانظر د – عمر فروخ تاريخ الفكر العربى و – محمد عبد الغنى حسن:علم التاريخ ٨ .

(٢) تاريخ الأمم والملوك ١ – ٥ طبعة دار القاموس الحديث بيروت .

فإذا كان كذلك بطل أن يعلم صحة الخبر بنفسه إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل ، فلا بد من دليل يفرق بينهما ، وليس ذلك إلا لحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل (١) » .

والمتأمل فى نقد ابن حزم للكثير من القصص الدينى الذى ورد فى التوراة والأناجيل يلاحظ أنه كان يحكم عقله فى كل رواية من الروايات الواردة فى هذين الكتابين بل الحكم بقبولها أو رفضها ، ولعل هذا هو السبب فى أننا نجده يقرر أحياناً أن بعض روايات التوراة هى أقرب إلى الخرافات منها إلى أى شىء آخر (٢) .

وما أورده فى نقد قصص التوارة عن لوط (٣) واسحاق (٤) من أوضح الأدلة على ذلك .

وفى كل موضع من المواضع كان ابن حزم إذا وجد المرجحات يرجح ، وعلى سبيل المثال يذكر أن القاسم بن العباس بن أبى لهب قيل إنه قتل يوم قديد ، لكنه يرى الصواب أن ابنه العباس هو الذى قتل يوم قديد (٥) .

ويروى عند الحديث عن نسب أيمن بن عبيد بن عمرو من بنى غنم بن حارثة أن ابن الكلبى ذكر أنه أخو أسامة بن زيد مولى رسول الله - ﷺ - لكنه يؤيد رأى ابن إسحاق فى أنه ليس أخاه إنما هو تشابه فى الاسم (٦) .

ويحقق فى قول النسابين بموت الحكم بن عبد الملك صغيراً بأنه ليس كذلك لأنه وجد لرؤبة بن العجاج الشاعر فيه مدحاً ، ولم يكن يمدح يومئذ إلا من بلغ وفهم ورجى (٧) .

---

(١) الاحكام فى أصول الأحكام ١ - ١٨ .
(٢) د - زكريا ابراهيم : ابن حزم ٢١٤ .
(٣) انظر الفصل ١ - ١٣٣ .
(٤) انظر الفصل ١ - ١٣٧ .
(٥) انظر الجمهرة ٧٢ .
(٦) انظر الجمهرة ص ٣٥٥ .
(٧) انظر الجمهرة ٨٦ .

وفى الرواية المنسوبة إلى الحكم بن أبى العاص بن أمية أن عنيسة بن أمية ابن عبد شمس قد اضطر لعرض ابنيه على من يكفلهما ويخرج من قريش – من الفاقة والجوع – وأن ذلك قد كان – يرفض ابن حزم قبولها – قائلا : وكيف يمكن أن يكون ذلك وفى بنى أمية أبو سفيان بن حرب عظيم المال ، قليل النفقة شديد المحبة فى قومه ؟ وفيهم يومئذ عفان بن أبى العاص وابنه العاص ...؟ وفيهم عقبة بن أبى معيط ...؟ وفيهم عتبة وشيبة ابنا ربيعة ...؟ وإذا كان الحكم يسهل عليه ترك ابنيه وهو قليل المال جداً فالكثيرون الكهول الأجواد السادة أولى بذلك فى مئونة عمهم وهو واحد .. فصح أنه خبر مولد مفتعل يقينا لا شك فيه[١] .

أما عندما لا تتوافر لدية أدلة الترجيح أو التوضيح الكافى فكان لا يستحى من أن يعلن ذلك[٢] .

 (٤) النقد التاريخى فى منهج ابن حزم :

يكاد ينعقد الاجماع على أن ابن خلدون متفرد وسباق فى تقعيد منهج لدراسة التاريخ وفقاً لأصول عقلية ومنطقية نقدية .

لكن من المعروف بين المؤرخين كذلك أن ثمة بوناً كبيراً بين « النظرية » التى دونها ابن خلدون فى منهج البحث فى التاريخ وبين « التاريخ »الذى كتبه ابن خلدون ، ولم يرتفع فيه إلى مستوى النظرية التى وضعها ودعا إلى اتباعها عند دراسة التاريخ .

وعند دراستى لابن حزم الأندلسى مؤرخاً لم أجد واحداً من بين مؤرخى الإسلام . اعتمد منهج النقد التاريخى فى كتابته أكثر منه،على امتداد القرون الثمانية الأولى من تاريخ العلم الاسلامى .

لقد كانت كتابات ابن حزم فى التاريخ من الكتابات التى توافرت لها مقومات الكتابة التاريخية الجيدة .. وأهمها القدرة على نقد الرواية التاريخية سنداً ومتناً .

---

(١) الجمهرة ٨٠ .
(٢) انظر – مثلا – الجمهرة ص ٨٨ .

ويمكن القول إن ابن خلدون ... الذى تتلمذ فى علم الأنساب على ابن حزم ، وكان يعتبره – كما ذكرنا من قبل – إمام المؤرخين الموثقين والعلماء قد تتلمذ أيضاً على ابن حزم – فى نقد الرواية التاريخية ، وبيان ما بها من جانب أسطورى « ميثولوجى » ، وبيان تناقضاتها مع قواعد العقل ، ومع الحقائق المشاهدة ، ومع الحقائق الجغرافية ..

بل إن من الغريب أن الأمثلة التاريخية التى قدمها ابن خلدون ، ليبين بها : « ما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسباب ذلك » قد اقتبس بعضها من موسوعة « الفصل » لابن حزم . وليس هذا فحسب ، بل إن ابن خلدون قد اقتبس نقد ابن حزم لهذه الأغلاط والأوهام .

فأول الأمثلة التى قدمها ابن خلدون فى مقدمته بياناً لفساد المنهج التاريخى التقليدى ، ما نقلة المسعودى وكثير من المؤرخين فى جيوش بنى اسرائيل من أن موسى أحصاهم فى التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها ، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون [1] . ويكذب ابن خلدون . هذا العدد على أساس تقدير مساحة مصر والشام ، وعلى أساس صعوبة قتال جيش بهذا العدد ، ويقارنها بعدد جيوش الفرس فى حرب القادسية وهو عدد لايزيد على مائة وعشرين ألفاً . ثم يأتى ابن خلدون بحجة أخرى ، وهى أن الذين بين موسى واسرائيل (يعقوب) هم أربعة آباء فقط ، عاشوا مائتين وعشرين سنة ، وكان عددهم أيام يعقوب سبعين .

فمن المستحيل عقلا أن يتناسل سبعون فى مائتين وعشرين سنة ... أى فى أربعة أجيال .. فيصبحوا ستمائة ألف مقاتل .. فضلا عمن لا يستطيع القتال [2] .

هذا ما ذكره ابن خلدون فى أول أبواب المقدمة ، وهو الباب الذى اعتبره الكثيرون تحولا فى مسيرة المنهج التاريخى.

---

(١) المقدمة (تاريخ ابن خلدون ج ١) ص ٨ .

(٢) انظر المصدر السابق ٨ ، ٩ .

أما ابن حزم .. فقد ذكر عشرات الأمثلة « الأسطورية » من هذا القبيل وفندها بقريب من الحجج التى اقتبسها ابن خلدون .. وفى هذا المثل الذى ذكرناه ، وهو الذى اخترناه للمقارنة ، وللدلالة فى الوقت نفسه على أصالة النقد التاريخى فى منهج ابن حزم .. يقول ابن حزم : « فصل . فى السفر الرابع – أى من التوراة – ذكر أن عدد بنى إسرائيل الخارجين من مصر القادرين على القتال خاصة من كان ابن عشرين سنة فصاعداً كانوا ستمائة ألف مقاتل وثلاثة آلاف مقاتل وخمسائة مقاتل ، وأنه لايدخل فى هذا العدد من كان له أقل من عشرين ولا من لايطيق القتال ولا النساء جملة ، وأن عددهم إذ دخلوا الأرض المقدسة ستمائة ألف رجل ، وألف وسبعمائة رجل وثلاثون رجلا [1] ... » .

وقال ابن حزم معلقاً وناقداً :

« البلد المذكور (الأرض المقدسة) باق لم ينقص ولا صغرت أرضه ، وحده بإقرارهم فى الجنوب غزة وعسقلان ، وحده فى الغرب البحر الشامى ... وحده فى الشمال صور وصيدا وأعماق دمشق ... وحده فى الشرق بلاد مثواب وعمون وقطعة من صحراء العرب [2] ... » .

ثم ذكر ابن حزم – بعد ذلك – مساحة البلد بالأميال طولا وعرضاً [3] .

وتساءل : وأين النساء ؟ والكل بزعمهم أخذ سهمه . وكيف إذا أضيف بزعمهم من له أقل من عشرين سنة من الرجال ، والأغلب أنهم قريب من عدد المتجاوزين عشرين سنة أو أقل بيسير ... وجميع النساء والأغلب أنهم فى عدد الرجال أو قريبا من ذلك [4] ...

ثم يقول ابن حزم متعجباً :

---

(١) الفصل ١ – ١٦٥ .

(٢) انظر المكان السابق .

(٣) انظر المكان السابق ١ – ١٦٦ .

(٤) انظر الفصل ١ – ١٧٣ .

« فيا للناس كيف يمكن أن يتناسل من ولادة واحد وخمسين رجلا فقط (هم عند ابن خلدون سبعون رجلا) فى مدة مائتى عام وسبعة عشر عاماً (وهى عند ابن خلدون ٢٢٠ سنة) – أزيد من ألفى ألف إنسان ؟ هذا غاية المحال الممتنع[١].

ويضيف ابن حزم أدلة أخرى لتأكيد تفنيده لهذه الأكذوبة .. فيقول : وقد رام بعض من صككت وجهه من علمائهم – أى اليهود – بهذه الفضيحة أن يلوذ بالشغب ، فقلت دع عنك هذا التمويه ، فقد سدت عليك توراتك كل المذاهب ، حيث ذكر خروجهم من مصر ، وحيث ذكر دخولهم إلى الشام ، وفى سفر يوشع ذكر أفخاذ قبائلهم وتسمية أسباطهم اسماً اسماً ، فلم يزد من سميناً واحداً واحداً ، فلو كان ما تقول لكانت قد كذبت أيضاً[٢].

ودليل آخر :

فإننا قد شاهدنا الناس ... وبلغتنا أخبار أهل البلاد البعيدة ، وكثر بحثنا عما غاب عنا ... ووصلت إلينا التواريخ الكثيرة المجموعة فى أخبار من سلف من عرب وعجم فى كثير من الأمور فما وجدنا فى ذلك المعهود من عدد أولاد الذكور من المكثرين الذين يتحدث بهم عند كثرة الولد إلا من أربعة عشر ذكراً ، فأقل .. وأما ما زاد إلى العشرين فنادر جداً .. فى جميع بلاد أهل الإسلام . وفيما بلغنا عن ممالك النصارى إلى أرض الروم وممالك صقلية والترك والهند والسودان قديماً وحديثاً .. وأما الثلاثون فأكثر .. فما بلغنا ذلك إلا عن النزر اليسير عمن سلف ... منهم أنس ابن مالك وخليفة بن أبى السعدى ، وأبى بكرة .. وعمر بن عبد الملك .. وأبى النهار ابن زيرى بن منار[٣] .. وآحاد جداً من اليهود والفرس[٤] .

ودليل ثالث – أيضاً – يسوقه ابن حزم :

---

(١) الفصل ١ – ١٧٣ .
(٢) الفصل ١ – ١٧٤ .
(٣) الفصل ١ – ١٧٥ – ١٧٦ .
(٤) انظر الفصل ١ – ١٧٦ .

فقد ذكر فى توراتهم أنهم إذ خرجوا من مصر خرجوا بجميع مواشيهم فاعجبوا أيها السامعون وتفكروا ما الذى يكفى ستمائة ألف وثلاثة آلاف ، لم يعد فيهم ابن أقل من عشرين سنة وسوى النساء – من المواشى ، ثم اعلموا يقيناً أن أرض مصر كلها تضيق عن مسرح هذا المقدار من المواشى[1] .. فكيف أرض قوس وحدها[2] .

ودليل رابع يقدمه ابن حزم :

فقد ذكر فى توراتهم أنهم كانوا كلهم يسخرون فى عمل الطوب ، وتالله إن ستمائة ألف « طواب » لكثير جداً ..!! ولاسيما فى « قوس » وحدها .. وليس يمكنهم أن يقولوا إنهم كانوا متفرقين ، فإن توراتهم تقول غير هذا وتخبر بأنهم كانوا مجتمعين[3] !!

إن من المستبعد عقلياً أن يكون ابن خلدون قد فاته الاطلاع على كتاب « الفصل » ، وألاّ يكون قد قرأ رد ابن حزم على التوراة .. وبالتالى على من أخذوها من التوراة دون تحليل أو نقد كالمسعودى وغيره .

وليس إهمال ابن خلدون لذكر ابن حزم كأستاذ له فى منهج النقد التاريخى لا اتباعاً لنهج سار عليه كثير من المؤرخين ...

وحسبنا أن نذكر أن هذه الأسطورة التى فندها ابن خلدون فى أقل من صفحتين – قد نقدها ابن حزم فى أكثر من خمس عشرة صفحة من القطع الكبير .. كلها احصاءات ومقارنات وبيان تناقضات وتتبع تاريخى ..
ودراسة جغرافية .. واعتماد على أصول عقلية فى البحث .

فلم يكن عمل ابن خلدون فى الحقيقة أكثر من هضم الفكرة وتلخيصها وإخراجها بطريقته الخاصة .

---

(١) لابد من أن نأخذ هنا اعتبار الأرض المعمورة من أرض مصر فى ذلك الحين من جانب ، ونأخذ أيضا أهمية الاعتماد على أعداد غفيرة من المواشى فى تلك العصور من جانب آخر – وذلك لنعرف قيمة هذا الدليل الذى قدمه ابن حزم .
(٢) الفصل ١ – ١٧٧ .
(٣) المكان السابق .

وثمة فروق بينهما هى لصالح ابن حزم : فإن ابن حزم قد ناقش المصدر الأصلى للرواية واعتمد عليه .. وهو التوراة ، كما أنه بالتأكيد – كان أقدر من ابن خلدون على استيعاب الكتب المقدسة وتحليلها .. إلى جانب أنه أعطى الرواية حقها من النقد ، وربطها بأكاذيب أخرى احتشدت بها التوراة .. التى كانت سبباً رئيسياً – فيما نرجح – فى إشاعة الأسلوب الأسطورى فى التاريخ .. حتى جاء ابن حزم ففند أساطيرها بمنهج النقد التاريخى .

– ومن الأساطير التى فندهاابن حزم فى التوراة بالمنهج نفسه مازعمته التوراة من أن هناك نهراً يخرج من الجنة يسقى الجنان وله أربعة رؤوس كل رأس منها معروف فى الأرض : النيل ، وجيحان ، ودجلة ، والفرات .. وقد رد ابن حزم على هذه الأسطورة باستغلال حقائق علم الجغرافيا ، وبيان موقع كل نهر ومنبعه ومصبه[1] كذلك ما ورد فى التوراة من أنه كان فى فلسطين نحو أربعمائة مدينة غير القرى التى لا يحصيها إلا الله[2] « فاعجبوا لهذه الشهرة أن تكون البقعة التى ذكرنا مساحتها .. على قلتها تكون فيها هذه المدن[3] .

– ولم ينس ابن حزم بعد أن فند أساطير أخرى كثيرة ، وكشف تناقضات متعددة[4] – أن يقدم لنا لفتة ممتازة من لفتات المنهج العلمى الرصين .. فقد وصف لنا نسخة التوراة – التى اعتمد عليها ، وذكر أنها تتكون من سبعة وخمسين فصلا ، وأنها تقع فى مائة ورقة وعشرورقات ، وفى كل صفحة منها ثلاثة وعشرون سطراً إلى نحو ذلك ، بخط هو إلى الانفساح أقرب ، ويكون فى السطر بضع عشرة كلمة[5] !!

---

(١) انظر الفصل ١ – ١١٨ ، ١١٩ .
(٢) انظر المصدر السابق ١٦٨ .
(٣) المصدر السابق ١ – ١٦٨ ، ١٦٨ .
(٤) انظر الفصل ١ – ١٢٦ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢١٩ ، وغيرها .
(٥) الفصل ١ – ١٨٦ – ١٨٧ .



(٥) الاحصاءات والغرائب فى منهج ابن حزم :

من صور الدقة العلمية فى منهج البحث التاريخى عند ابن حزم – أنه لجأ إلى الإحصاءات وتتبع غرائب التاريخ ..

ففى رسالته نقط العروس فى تواريخ الخلفاء ، يقدم لنا ابن حزم التاريخ الإسلامى إلى عهده ، فى تركيز شديد ، وحشد لكثير من التفصيلات الغريبة والشاذة التى تقدم لنا فى مجموعها صورة كلية تضغط حقائق التاريخ وتكثفها ، وتظهرها لنا وكأنها لوحة مشحونة بالوقائع ، أو ملحمة زاخرة بالحركة ، صاخبة بالصراع .

وعلى أن هذه الرسالة قد حققت فى ٤٢ صفحة من القطع المتوسط[١] فإنها قد قدمت لنا أكثر من أربعة قرون فى صورة « إحصائية » تصلح لأن توضع فى « جداول » ولم تكتف بإبراز كثير من النواحى السياسية ، بل كان تركيزها الأكبر منصباً على الجوانب الحضارية .

وقد ضم كتاب « الفصل » كثيراً من الملل والفرق الشاذة ، فقد كان هم ابن حزم حصر كل ما عرف فى العالم من مذاهب وأفكار .

ولم تخل جمهرة الأنساب من عشرات الأمثلة التاريخية الشاذة التى التقطها ابن حزم وأبرزها[٢] – فالفضل بن عبد الملك أقام الحج بالناس سبعة عشر عاماً متوالية[٣] ، والإمام الفقيه سليمان بن داود بن العباس كان له أخوات ست متن أبكاراً[٤] ، ومحمد بن الحسن من سلالة على بن أبى طالب فسق بقينة فى مسجد النبى بالمدينة وقتل أهلها بالسيف والجوع ، ولم يصل مدة حياته جمعة ولا جماعة[٥] وزينب من ولد الحسين بن على بن الحسين بن أبى طالب تزوجها

---

(١) طبعة الدكتور شوقى ضيف .

(٢) انظر الجمهرة صفحات : ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ٨٥ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٨ وغيرها كثير .

(٣) انظر الجمهرة ص ٣٣ .

(٤) الجمهرة ص ٣٥ .

(٥) الجمهرة ص ٥٤ ، ص ٥٥ .

هارون الرشيد ، فدخل بها ، وطلقها فى صبيحة تلك الليلة ، فلقبها أهل المدينة « زينب ليلة »[١] وخارجة التى يقال فيها المثل « أسرع من نكاح أم خارجة » تزوجت ثمانية رجال وأنجبت منهم ثمانية عشر ولدا[٢] .

وثمة عشرات الشواهد غير هذه تدلنا بوضوح على احتفاء ابن حزم بالإحصاءات والغرائب ، فى دراساته التاريخية .

 (٦) الأحكام القاطعة فى منهج ابن حزم :

ونتيجة لاعتماد ابن حزم على منهج الحديث والظاهرية فى توثيق سند الرواية ومتنها ، وعلى المنهج العلمى والإحصائى الذى يأخذ بأسلوب التحليل العقلى والنقد الداخلى ورصد الظواهر وتجميعها – تحقق لابن حزم قدر كبير من الثقة فى نتائج دراساته .. وهذا يفسر لنا القطعية و « الحتمية » وعبارات « لاشك ولا بد » التى يصدر بها بعض أحكامه .

ويقول محققا« جوامع السيرة ورسائل أخرى »عند تعليلهما لأسباب الأسلوب القاطع عند ابن حزم : « إن الدقة البالغة فى تحليل النص المنقول ، واختيار الرواية الصائبة بعد الفحص والمقارنة وتصحيح الأوهام التى تنتج عن سرعة أو قلة تدقيق .. هى مميزات منهج ابن حزم ، وهى مميزات لا يستكثر معها تلك اللهجة التقريرية القاطعة التى تغلبت على كتابته ، ولا يستنكر إزاءها – قوله دائماً : ولاشك ، ولابد ، فإن الثقة القائمة على التحرى المخلص ، والنقل الثابت ، هى وحدها التى تملى على ابن حزم هذه الألفاظ القوية الحاسمة ... ولذلك جاءت هذه السيرة تحمل رأياً قاطعاً لاتردد فيه فى تاريخ الأحداث ، وليس ذلك لأن ابن حزم مؤرخ شديد الدقة والضبط فحسب بل لأنه ذو رأى مستقل فى طريقة التاريخ الهجرى ، فهو يعتبر شهر ربيع الأول أول السنة الهجرية (وليس المحرم) محرراً بذلك تاريخ وقائع السيرة بنسبتها إلى الوقت الذى وقعت فيه الهجرة فعلا ... وصنيعه هذا –

---

(١) الجمهرة ص ٣٩ .
(٢) الجمهرة ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

من الناحية التاريخية الصرفة – أدق فى التوقيت ... وقد رأينا كيف استطاع ابن حزم أن يصحح كثيراً من السهو فى التاريخ ... (١) .

وهو بتفضيله الحديث الصحيح على كل رواية من روايات أصحاب المغازى قد اتخذ لنفسه منهجا واضحاً فى معالجة المسائل التاريخية من حيث موضوعها وزمنها (٢) .

– ولهذا النهج العلمى فى التحقيق – أصبح تاريخ ابن حزم للسيرة مرجعاً معتمداً ينقل منه بعض من كتبوا فى السيرة بعده نقلا مباشراً أو غير مباشر ، فقد أفاد منها ابن كثير والمقريزى والديار بكرى وغيرهم (٣) .

وتمتاز هذه النقول بأنها تحمل الرأى الخاص بابن حزم فى مسائل كثر حولها الاختلاف (٤) كمسألة معاصرة سعد بن معاذ لحديث الإفك (٥) ومسألة عدد المسلمين فى صلح الحديبية (٦) .

وفى كتاب حجة الوداع ظهر هذا المنهج على نحو أوضح ، فقد عمد ابن حزم إلى تقديم سرد وجيز للوقائع التاريخية للرحلة (٧) ثم يتبع ذلك بإيراد الأحاديث المؤيدة لكل جملة أوردها (٨) .

وكثيراً ما كان يؤيد الجملة التاريخية التى وأوردها بأحاديث من ثمانى

---

(١) انظر الدكتور إحسان عباس والدكتور ناصر الدين الأسد . مقدمة جوامع السيرة ص ١٠ ، ١١ .

(٢) انظر المكان السابق .

(٣) المرجع السابق ٨ ، ٩ .

(٤) المكان السابق .

(٥) انظر جوامع السيرة ٢٠٦ .

(٦) انظر المصدر السابق ٢٠٧ .

(٧) انظر مثلا الصفحات من ٤٦ إلى ٥٨ من حجة الوداع . وانظر ص ٤٤ .

(٨) انظر ص ٥٩ وما بعدها وانظر ص ٤٥ .

طرق (١) ، وبأربعة عشر حديثاً (٢) ، وبثماني عشرة رواية (٣) . بل أكد روايته لخطبة الوداع بعشرين حديثاً (٤) .

وبعد هاتين الخطوتين السابقتين – يثلث بإيراد « ما ظن قوم أنه يعارض بعض الآثار التى استشهدنا بها (٥) مبيناً بالبراهين الظاهرة أنه لا تعارض « حاشا الفصل الذى ذكرنا أنه عسر علينا أى النقلين الواردين فيه هو الصحيح وأيهما هو الوهم ، فإنا أوردناهما معاً وما عارضهما أيضاً ، فما هو دونهما فى الصحة ، ووقفنا حيث وقف بنا علمنا الذى أتانا الله عز وجل .. ولم نقتحم الحكم فيما لم نقف على بيانه ، ولا جسرنا على القطع فيما لم يلح لنا وجهه ولا قضينا فيما لم نشرف على حقيقته (٦) » .

وبدهى أن مثل هذا النهج الشاق – حرى بأن يمنح صاحبه قدراً من الثقة تجعله يصل إلى مرحلة « الجزم والقطع » فيما يصدره من أحكام ...!!

وإلى جانب هذه التعبيرات القاطعة الحاسمة التى ذكرناها من نحو « لاشك ولابد » – عرف قاموس ابن حزم التاريخى أساليب أخرى كلها تنتمى إلى نفس النزعة القاطعة .. وقد أمدنا كتاب الجمهرة – الذى وثقه ابن خلدون أى توثيق – بقدر من هذه الأساليب مثل قوله : « وهو آخر من بقى من ولد .... (٧) » « وهو أول من .... » (٨) .

إلى غير ذلك من دلالات القطع والحسم التى تعتبر نغمة سائدة فى دراساته ، إلا إذا لم تتوافر لديه الأدلة على النحو الذى بينه لنا فى النص السابق .

---

(١) جوامع السيرة ص ٦٦ وما بعدها .
(٢) انظر ص ٨٢ وما بعدها .
(٣) انظر ص ٨٨ وما بعدها .
(٤) انظر ص ١٢٢ وما بعدها .
(٥) انظر ص٤٥ .
(٦) ص ٤٥ وانظر جمهرة أنساب العرب ص ٧ .
(٧) انظر صفحات ٥ ، ١٢ ، ٩٣ ، ١٦٣ ، ١٨٣ ، وغيرها .
(٨) انظر صفحات ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٨٥ ، ٢١٠ ، ٢٤١ ، ٣٦٤ ، وغيرها .

لكن هذه الثقة – فى الحقيقة – وإن كانت نتيجة جهد علمى شاق – فإنها فى بعض الأحيان تكون طريقاً إلى الوقوع فى الخطأ . وقد تدفع صاحبها إلى نوع من التعصب المفرط ، وإلى استعمال كلمات حادة . وهذا ما وقع فيه ابن حزم – إذ عد عليه ابن حجر العسقلانى نبذة من أخطائه فى وصف الرواة ..

فقد اعتبر ابن حزم (يسارا) مولى ابن عمر مجهولا ومدلساً ، وكعباً لا يدرى من هو ، بينما اعتبر أبو زرعة « يساراً » مدنياً ثقة .

كما اعتبر ابن حزم (العلاء بن زهير) مجهولا – وجعله ابن معين : ثقة . واعتبر « عتاب بن بشير » مجهولا ، بينما هو محمد بن عيسى بن الطباع بن عتاب بن بشير الجزرى روى عنه إسحاق بن راهويه ومحمد بن سلام البيكندى و غيرهما [1] ..

واعتبر ابن حرم (المرقع بن صيفى) مجهولا – بينما ذكره ابن حيان فى الثقات وروى عنه ولده عمر ويحيى بن سعيد الأنصارى ويونس بن أبى اسحاق وأبو الزناد وموسى بن عقبة – فليس مجهولا [2] .

ويرى السبكى فى ترجمته لابن حزم فى الطبقات أن ابن حزم متسرع إلى النقل بمجرد ظنه جرىء بلسانه ، ويحدد السبكى مجالا من المجالات التى تسرع فيها ابن حزم ، وهو الأشعرية ، ففى رأيه أن ابن حزم « ما بلغه بالنقل الصحيح معتقد الأشعرى ، وإنما بلغه عنه أقوال نقلها الكذابون عليه فصدقها ابن حزم بمجرد سماعه إياها ، ثم لم يكتف بالتصديق بمجرد السماع حتى يشنع [3] » .

وقد رد السيد رشيد رضا تعميم السبكى فى الهجوم على ابن حزم [4] إنطلاقاً من هذا المثلب وإن كان لم يستطع الدفاع عن أسلوب ابن حزم الحاد ، الذى احتشدت بنماذج كثيرة من حدته وعنفه موسوعتاه الكبيرتان : المحلى والفصل ،

---

(١) جوامع السيرة ص ٥٥ .
(٢) المكان السابق .
(٣) طبقات الحفاظ ١ / ٥٩٠ ، ٩١
(٤) انظر المنار ج ٨ م ١٦ – ٦٠٣

وبعض الرسائل الأخرى ، ويصور السخاوى حدة ابن حزم التى لازمته فى أكثر ما كتب بقوله : « وممن حصل من بعض الناس منهم نفرة و لم يحصل الانتفاع بعلمهم مع جلالتهم علماً وزهداً لإطلاق لسانهم . وعدم مداراتهم ، بحيث يتكلمون ويجرحون بما فيه مبالغة ابن حزم ، وابن تيمية ، وهما ممن امتحن وأوذى . وكل واحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ [1] » .

(٧) موضوعية ابن حزم فى الميزان :

ويدفعنا ما ذكرناه عن « الأحكام القاطعة » التى هى وليدة « الثقة » عند ابن حزم ، وما لهذه الأخيرة من نتائج سلبية .. إلى تقويم موضوعية ابن حزم ، ومدى الحياد والإنصاف فى منهجه .

– وقد ذكرنا من قبل طرفاً عن نزاهته وصدقه وإنصافه لخصومه ، وهى صفات أصيلة فى ابن حزم ، منبثقة من تدينه الشديد ، ولا يتفق مع هذه الصفات : المجاملة ، والتحيز والظلم وهى دعائم المنهج غير الموضوعى .

لكن التكوين الفكرى للمؤرخ ، والعوامل الوراثية ، والظروف العاطفية الشخصية أو القومية أو الدينية ، وعدم تكامل جوانب البحث على الحقيقة – هذه العوامل وغيرها قد تعمل فى الانحراف بالمؤرخ – لا شعورياً – إلى تبنى وجهة نظر تسيطر عليه .. وتجعله يميل دون أن يدرى – عند التقويم إلى جانب على حساب جانب .

ومن هذا الباب نستطيع أن نقول إن ابن حزم أخطأه التوفيق فى بعض القضايا – وقد ذكرنا من قبل تصنيفه لبعض الرواة بأنهم مجهولون وهذا مثلب حقيقى ، وإن كان محدداً بالنسبة إلى العدد الهائل من الرواة الذين تناولهم ابن حزم فى موسوعته « المحلى » فقد عرض فى المحلى لآراء (٥٤٦) علما من علماء السلف منهم من ذكر له ابن حزم أكثر من ستمائة رأى[2] .

---

(١) الإعلان بالتوبيخ ١١٠ ، ١١١

(٢) انظر محمد رواس قلعجى : ابن حزم فى المحلى مجلة حضارة الإسلام بدمشق عدد رجب سنة ١٣٨٦ هـ .

وطبيعى أن تصل آراء هؤلاء عبر عدة آلاف من الرواة ، جرح منهم ابن حزم ٧٥٦ راوياً ، وهو رقم غير كبير بالنسبة إلى من عدلهم ... كما أن الجرح فى الحديث أولى عند الأصوليين – من التعديل ، ومعروف أن البخارى قد اجتمع له نحو مائة ألف حديث لم يقبل منها إلا أربعة آلاف حديث ضمنها كتابه المعروف .

فليس بدعا أن يقع ابن حزم فى أخطاء فى هذا الباب الصعب من البحث .

ولسنا نعفى ابن حزم من مآخذ عارضة فى منهجه كزعمه بأن سد يأجوج ومأجوج موجود ، ومكانه معروف فى أقصى الشمال فى آخر المعمور منه[١] وتأويله اللغة أحياناً ليستقيم له ما يريد مع أنه ظاهرى[٢] ، وزعمه بأن عدد « الزرادشيين » فى عهده لا يزيد على أربعين فى جميع الأرض[٣] ، وقسوته على الأشعرى مع أنه لم يطلع – فيما نرجح – على كل تراثه ، وإنما اعتمد على ناقلين[٤] ، واتهامه للباقلانى بأنه أجاز للرسل ارتكاب المعاصى ، مع أنه ليس فى كتب الباقلانى ما يؤيد ذلك ، وإنما نقل عن السمنانى[٥] . وهناك ترجيح تزييفه على الباقلانى ولاسيما أن ما أورده إنما هى شنع لا تصدر عن مثل الباقلانى .

ولسنا نعفى ابن حزم – أيضاً – من أخطاء أسلوبية ما كان أغناه عنها ، وقد شكلت فى حقيقتها عبئاً على تراثه ، وكانت سبباً فى التنفير منه ، وبخاصة هجومه على الإمامين : أبى حنيفة ثم مالك . وقد فاز أبو حنيفة – رحمه الله – بالنصيب الوافر من هجوم أبى محمد .

ولا يكاد يوجد فصل من فصول المحلى إلا وهو شاهد على عنف الأسلوب الذى يستخدمه ابن حزم مع أهل الرأى والقياس وشيخهم أبى حنيفة . كما أننا لا نعفى ابن حزم من نوع من التحيز الناشىء عن الطبيعة البشرية التى ذكرناها ، وذلك حين

---

(١) انظر الفصل ١ – ١٢٠

(٢) انظر الفصل ٢ – ١٢٩

(٣) انظر الفصل ١ – ١١٥

(٤) انظر الفصل ٤ – ٥٨ ، ٢ – ١١١

(٥) الفصل ٤ – ٢٢٤

نرى ابن حزم ينتهز الفرصة – فى أحيان قليلة – لتأييد ما يراه حقاً ، ولو أغمض العين عما عرف عنه من التتبع ، ويظهر لنا ذلك عندما ذكر لعمر بن عبد العزيز رأيين :

الأول :

يخالف رأى ابن حزم ، وهو من طريق ابن وهب عن عبد الرحمن بن أبى الزناد وعبد الجابر بن عمر – قال:شهدت عمر بن عبد العزيز يقول لامرأة شكت إليه أن زوجها لاينفق عليها : إضربوا له أجل شهر أو شهرين فإن لم ينفق عليها إلى ذلك الأجل ففرقوا بينهما . وقد صرح ابن حزم ببطلان هذه الرواية ، فقال « وأما الرواية عن عمر بن عبد العزيز فى تأجيل شهر أو شهرين فساقطة جداً لأنها من طريق عبد الرحمن بن أبى الزناد ، وعبد الجبار بن عمر وكلاهما لاشىء » .

الثانى : من آراء عمر بن عبد العزيز وهو يوافق ما ذهب إليه ابن حزم ، فجاء من طريق ابن وهب عن أبى لهيعة عن محمد بن عبد الرحمن أن رجلا شكا إلى عمر بن عبد العزيز أنه أنكح ابنته رجلا لا ينفق عليها ، فأرسل إلى الزوج فأتى ، فقال الزوج : لقد أنكحنى وهو يعلم أنه ليس لى شىء فقال له عمر بن عبد العزيز : أنكحته وأنت تعرف فما الذى أصنع ، ثم قال للزوج .. اذهب بأهلك [١] .

وقد سكت ابن حزم عن هذه الرواية ، مع أن فيها عبد الرحمن بن لهيعة ، وقد ضعفه ابن حزم فى خمسة عشر مكاناً من كتابه المحلى ، وقال عنه إنه فى غاية السقوط ، وفيه أيضاً محمد بن عبد الرحمن ، وقد جهله ابن حزم فى مكانين من المحلى [٢] .

وقد يذكر الاتفاق على ترك راو ، كما فعل بسليمان بن داود الجزرى ، ففد قال عنه « ساقط متفق على تركه » ، قال الأستاذ أحمد محمد شاكر : ضعفه بعضهم فما أدرى من أين جاء لابن حزم الاتفاق على تركه [٣] ؟ !

---

(١) انظر محمد رواس القلعجى:مقال : ابن حزم فى المحلى مجلة الحضارة الإسلام عددا رجب وشعبان سنة ١٣٨٦ هـ

(٢) انظر المكان السابق .

(٣) انظر المكان السابق .

وقد يشتبه عليه الأمر بين راو وآخر فيجرحه ظاناً أنه غيره كما فعل بعكرمة بن خالد ، وهو عكرمة بن خالد بن العاص بن هشام وهو ثبت ثقة ، فجرحه ظاناً أنه عكرمة ابن خالد بن سلمة بن العاص بن هشام ، وهو ضعيف .

وقد يخلط بين راويين كما خلط بين كثير بن عبد الله بن زيد بن عمرو ، وبين كثير بن زيد الأسلمي (١) .

ولسنا نعفى ابن حزم من مثلب آخر كبير ، وهو تحيزه للأندلس . فهذا التحيز القومي له أضراره الكبيرة على خطوات المنهج العلمي ولسنا ننكر أن هناك عنصراً ذاتياً لدى كل مؤرخ ، وأن الموضوعية المطلقة لم تتحقق حتى فى مجال العلوم الطبيعية ، كما أننا لا ننكر أنه من الناحية العلمية ، فإن أكثر مناهج البحث التاريخى قد تأثرت بالبيئة وروح الأمة والموروثات الفكرية والعقدية ، والمناهج الأوروبية المعاصرة – فى أغلبها – تدور فى فلك تقديس (الحضارة الأوروبية) وإدارة تاريخ العالم كله حولها . ولم تظهر بوادر التخلص من هذه الذاتية المغرقة إلا على يد « أرنولد توينبى » الذى لم يتخلص تخلصاً كاملا من هذا الوهم .

وبدهى أن كتابات المؤرخين فى خلال الحربين العالميتين قد تأثرت بالأجواء المحيطة ، كما أن الكتابات التى ظهرت فى عصر النهضة ، أو عصر الاستقلال الأمريكى أو الثورة الفرنسية ، قد تأثرت أيضاً بالروح العامة (٢) .

لكن ما نأخذه على ابن حزم ليس هو هذا التأثر الطبيعى . وإنما نأخذ عليه هذا الموقف المبدئى الشعورى فى تمجيد « فضائل الأندلس وأهلها (٣) » ووقوعه بالتالى فى أحكام عامة ومقارنات ناقصة ذات نتيجة معروفة سلفا . وهى تفضيل الأندلس

---

(١) انظر محمد رواس لقعجى : مقال ابن حزم فى المحلى مجلة حضارة الإسلام عددا رجب وشعبان ١٣٨٦ هـ
(٢) انظر جيرى : المذاهب الكبرى فى التاريخ ٢٢٢ وانظر د – أحمد صبحى فى فلسفة التاريخ ص ١٥٦ ، وانظر عبد الحليم عويس : الإسلام أولا ص ٢٩ ، ٣٠
(٣) عنوان رسالة بهذا الاسم . تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد وقد وردت بنصها فى نفح الطيب للمقرى .

على المشرق – فكتاب « الهداية » لعيسى بن دينار هو « أرفع كتب جمعت فى معناها على مذهب مالك (١) .. » .

– وكتاب أبى عبد الرحمن بقى بن مخلد فى تفسير القرآن هو « الكتاب الذى أقطع قطعاً لا أستثنى فيه أنه لم يؤلف فى الإسلام تفسير مثله ، ولا تفسير محمد ابن جرير الطبرى و لا غيره » (٢) .

– ومصنف بقى بن مخلد فى الحديث : لا يعلم هذه الرتبة لأحد مثله ، مع ثقته وضبطه وإيقانه واحتفاله وجودة شيوخه (٣) .

– ومصنف أبى محمد قاسم بن أصبغ ومصنف محمد بن عبد الملك بن أيمن – هما مصنفان رفيعان احتويا من صحيح الحديث وغريبه ما ليس فى كثير من المصنفات (٤) .

– وكتاب التمهيد لأبى عمر يوسف بن عبد البر : لا يعلم فى الكلام على فقه الحديث مثله أصلا فكيف أحسن منه (٥) ؟

– والمختلف والمؤتلف فى أسماء الرجال لأبى الوليد بن يوسف بن الفرضى « لا أعلم مثله فى فنه البتة (٦) » .

– وفى الفقه ، وفى اللغة ، وفى الشعر ، وفى الطب ، وفى الفلسفة ، وفى العدد والهندسة (٧) ، تتتابع المقارنات على هذا النحو !!

– أما فى علم الأخبار فتواريخ أحمد بن محمد بن موسى الرازى ، ومحمد بن الحارث

(١) فضائل الأندلس وأهلها ١٢
(٢) المكان السابق .
(٣) المصدر السابق ١٢
(٤) المصدر السابق ص ١٣
(٥) المصدر السابق ١٣ ، ١٤
(٦) المصدر السابق ١٤
(٧) انظر المصدر السابق صفحات ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٨

الخشنى صاحب قضاة قرطبة وأبى مروان بن حيان ، وحسين بن عاصم النحوى ، وأحمد بن فرج وغيرهم [1] .

– وبعد المقارنة على أساس الكتب تأتى المقارنة على أساس الأشخاص . والنتيجة فى الحالتين واحدة [2] : « فنحن إذا ذكرنا أبا الأجرب جعونة بن الصحة الطلابى فى الشعر لم نباه به إلا جريرا والفرزدق ، لكونه فى عصرهما ، ولو أنصف لاستشهد بشعره (وهذه قضية من القضايا الخطيرة التى أثارها ابن حزم) فهو جار على مذهب الأوائل لا على طريقة المحدثين . وإذا سمينا بقى بن مخلد لم نسابق به إلا محمد ابن إسماعيل البخارى ومسلم بن الحجاج النيسابورى ....

ولو لم يكن لنا من فحول الشعراء إلا أحمد بن محمد بن دراج القسطلى لما تأخر عن شأو بشار وحبيب والمتنبى .. فكيف ولنا معه جعفر بن عثمان الحاجب [3] !!

فمن البدهى أن هذا الموقف المبدئى موقف غير علنى ، وهو تحيز واضح للأندلس فى ظروف تاريخية صعبة لعلها كانت السبب فى إيجاد مثل هذه المواقف العاطفية التى وجدت عند ابن حزم وعند غيره من الأدباء والمؤرخين .

لكن قضية أخرى نرى أنها لا تعتبر مثلباً فى منهج ابن حزم التاريخى . فلقد اتهمه بعضهم « بالنصبة » ، أى التعصب للأمويين ضد العلويين ، وقال ابن حيان فى ذلك : « كان – أى ابن حزم – متشيعاً فى بنى أمية منحرفاً عمن سواهم ، ماضيهم وباقيهم فى المشرق والأندلس حتى نسب إلى النصب لغيرهم [4] » .

وهذه تهمة لا يؤيدها فكر ابن حزم ، فقد كانت هناك تفرقة واضحة فى فكره التاريخى بين التمسك بالخلافة الأموية كأمل وحيد يمكن أن يجمع شتات الأندلس – وبين التعصب للأمويين على امتداد تاريخهم ، حتى ولو تنكبوا الطريق .. ولو جاز

---

(١) فضائل أهل الأندلس وأهلها ص ١٧

(٢) انظر بيليه : ابن حزم ص ٥

(٣) رسالة فضائل الأندلس ص ٢٠

(٤) انظر ابن بسام : الذخيرة ١-١ – ١٤٢ وابن سعيد المغرب ١ – ٣٥٥ وياقوت:معجم البلدان ١٢ – ٢٤٩ ؛ ٢٥٠

لنا أن نرمى ابن حزم بتعصب سياسى لجاز لنا أن نرميه بالتعصب للنزعة الزبيرية ، أى لعبد الله بن الزبير وأتباعه فهو القائل فى عبد الله بن الزبير : « وقتل ابن الزبير فى المسجد الحرام بمكة سنة ثلاث وسبعين فى جمادى الآخرة مقبلا غير مدبر ، مدافعا عن نفسه ، مقاتلا ، فلذلك لم يعرف من قتله ، وله ثلاث وسبعون سنة ، وهو أول مولود ولد فى الإسلام وقتله إحدى مصائب الإسلام وخرومه ، لأن المسلمين استضيموا بقتله ظلماً علانية ، وصلبه واستحلال الحرم[1] . أما أنه لم يتعصب لبنى أمية - شرقيهم وغربيهم - فهذا أمر يدلنا عليه تراثه التاريخى الذى يبرز لنا حيادة العلمى وتقويمه الموضوعى لخلفاء بنى أمية ...

- فهو يأخذ على معاوية قتله لحجر بن عدى وأصحابه ، ويعتبر ذلك أول الوهن فى الإسلام[2] .

أما (يزيد) فى رأيه فكان قبيح الآثار فى الاسلام ، قتل أهل المدينة ، وأفاضل الناس .. واستخف بحرمة الكعبة والإسلام[3] .

ويرى أن قتل يزيد للحسين بن على « ثالثة مصائب الإسلام » بعد عثمان أو رابعها بعد عمر[4] كما أن قتل يزيد لبقايا المهاجرين والأنصار يوم الحرة من مصائب الإسلام الكبرى ، ويسجل على يزيد أن الخيل جالت فى عهده بمسجد رسول الله ﷺ ، وراثت وبالت فى الروضة بين القبر والمنبر[5] .

وبعد سرد كل الجرائم التى تمت فى عهد يزيد ... يتشفى ابن حزم فيه بقوله : ثم أخذ الله تعالى يزيد أخذ عزيز مقتدر ، فمات بعد الحرة بأقل من ثلاثة أشهر[6] .

---

(١) جوامع السيرة (ملحقاتها) ص ٣٦٠ ، ٣٥٧

(٢) انظر الجوامع ٣٥٧ .

(٣) الجمهرة ١١٢

(٤) انظر المصدر السابق ٣٥٨

(٥) انظر المصدر السابق ٣٥٨

(٦) المكان السابق .

وفى مروان سجل ابن حزم أنه « أول من شق عصا المسلمين بلا تأويل ولاشبهة [١] » .

وفى عبد الملك بن مروان يرى ابن حزم أن الفرق بينه وبين صحابى كأنس ابن مالك كالفرق بين الظلمة والنور [٢] – إلى جانب ثنائه على عبد الله بن الزبير المنافس والمناوىء لعبد الملك بن مروان .

– أما « أموية » الأندلس ، فقد تكلم عنهم أيضاً بحياد ، ففى حديثه مثلا – عن الحكم بن هشام الربضى ، ذكر أنه هو الذى قتل الفقهاء والخيار ، وخصى عدداً من ذوى الجمال من أهل قرطبة ... وهدم الديار والمساجد ... وولى ذلك رجلا نصرانياً كان أسيراً عنده [٣] !!

– فهل يمكن – فى ظل هذه الأحكام العادلة المحايدة – أن يكون ابن حزم متعصباً للأمويين – شرقيهم وأندلسيهم – معادياً لمن سواهم ؟

– والحق أن هذه تهمة باطلة [٤] ، وأن اتجاه ابن حزم لإحياء الخلافة الأموية الأندلسية لم يكن سوى رؤية سياسية جعلته يؤمن بأن إنقاذ الأندلس لن يتم على يد البربر أو الطوائف المتصارعة على الحكم ، وإنما على يد عصبية دينية عربية ولها رصيدها الدينى والتاريخى فى نفوس الأندلسيين ، بحيث يمكن أن يجتمعوا عليها ...

وفرق كبير بين هذه الرؤية السياسية التى أملتها ظروف عاصرها ابن حزم وبين ما يتهم به من معنى التعصب المطلق للأمويين والعداء لمن سواهم .

وعلى الرغم من أن ابن حزم مؤرخ مسلم ملتزم – فإنه فيما يتعلق بمنهج البحث التاريخى كان يؤمن بأن الحقيقة التاريخية لا يجوز أن ينظر فيها إلى مصدرها من زاوية التعصب الدينى، فمادامت قد استوفت شروط البحث فإنها يمكن أن تؤخذ

---

(١) انظر الجوامع ٣٥٩
(٢) انظر الفصل ٤ – ١٣١
(٣) انظر الجمهرة ص ٩٥ ، ٩٦
(٤) انظر الدكتور إحسان عباس ود – ناصر الدين الأسد مقدمة جوامع السيرة ص ١٢ ، ١٣

من كل ذى دين ، وهو يقول فى ذلك : « وكل ما نقلته كافة على شرط عدم التواطؤ فواجب قبوله ، ولا فرق بين ما نقلته كواف الكافرين أو كواف المسلمين فيما شاهدته حواسهم ، ومن قال لا أصدق إلا ما نقلته كواف المسلمين فإنا نسأله : بأى شيء صح عنده موت ملوك الروم ولم يحضرهم مسلم أصلا ، وإنما نقلته إلينا يهود عن نصارى ، ومثل هذا كثير .. فإن كذب هذا غالط نفسه وعقله .. وكابر حسه (١) .

لقد كان منهج ابن حزم فى البحث التاريخى – على الرغم من بعض المآخذ التى ألمعنا إليها فى التطبيق – منهجاً علمياً سليماً ، عاش صاحبه من طلاب الحق وعشاقه فى القول والعمل (٢) .

وإنه منهج تغوص جذوره فى أرض الفكر الاسلامى ، وترتفع أغصانه فى السماء حاملة معها معالم مفكر عبقرى موسوعى نادر ، هو أبو محمد على ابن حزم الأندلسى رحمه الله .



مدرسة ابن حزم التاريخية :

فى التاريخ الذى قدمه أحد المعاصرين لأدوار الفكر العربى ، حصر هذه الأدوار فى أربع مراحل .. جعل المرحلة الأخيرة منها « ذروة التفكير العقلى والاجتماعى » وقد مثلها فلاسفة المغرب من ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ إلى ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (٣) .

ويضيف الباحث أن هذه الأدوار لم تتعاقب تعاقباً فاصلا ، فإن علم الكلام امتد حتى شغل ابن حزم فى الأندلس ، كما أن نضج الفلسفة الصحيح بدأ أيضاً مع ابن حزم الذى توفى قبل الغزالى بنحو خمسين سنة (٤) .

---

(١) الفصل ٤ – ١١
(٢) مقدمة جوامع السيرة ص ١٢
(٣) الدكتور عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ص ٢٥
(٤) انظر المكان السابق .

فهل كان ابن حزم بداية مرحلة تاريخية حقاً ؟ .

– إننا – لكى نجيب عن هذا السؤال – يجب أن نربط هذا الرأى الذى أورده الباحث المعاصر برأى آخر ألمع إليه بعض المؤرخين ، هو أن تلك الفترة المضطربة التى عاشتها الأندلس فى مرحلة الفتنة التى استمرت من مطلع القرن الخامس وحتى سنة ٤٢٢ هـ – قد أدت إلى بروز مدرسة تاريخية ذات سمات مشتركة ، اتخذت من التاريخ درعاً للمقاومة ، ورصدت بعين ناقدة تطور الأحداث واستلهمت روح الماضى والتراث .

... هذه المدرسة التاريخية يمكن أن نسميها (مدرسة عصر الفتنة الأندلسية).. وفى قمة هذه المدرسة يقف صاحبنا أبو محمد على بن حزم ، وأبو مروان بن حيان (ت ٤٦٩ هـ) كرائدين بارزين لهذه المدرسة ويأتى بعدهما يوسف بن عبد الله ابن عبد البر وأبو عامر بن شهيد وربما ألحق بهم غيرهم ممن هم أقل شهرة ورتبة ، أو تلاهم بزمن قليل .

لقد امتازت هذه المدرسة التى أبرزتها ظروف الفتنة بخصائص كبرى مشتركة استمدت منها أسلحتها للحيلولة دون المصير التعس الذى بدأت بوادره تظهر فى أفق الأندلس .

وكان أبرز خصائص هذه المدرسة .. أنها مدرسة أندلسية .. تتعصب للأندلس قومية ووطناً إلى حد كبير ، وواضح أن لهذه السمة سببها التاريخى .. فهى رد فعل لنذر السقوط التى ظهرت .

وإذا كنا قد عرضنا لتعصب ابن حزم للأندلس فى رسالة « فضائل أهل الأندلس » بما يكفى دلالة على هذه السمة [١] – فإن تراث المؤرخ الكبير ابن حيان – قد نضح أيضاً بهذه السمة على نحو لا يقل عن صاحبنا ابن حزم ، وإن هذه الروح

---

(١) اختصر ابن حزم هذه العصبية فى بيت من الشعر يقول فيه :

ويا جوهر الصين سحقا فقد   غنيت بياقوتة الأندلس

لتشيع فى كل كتاباته ، بحيث يستشف القارىء من وراء كل سطر يكتبه فى تاريخه ذلك الحب الذى أشربه لوطنه (١) .

وكما يقول المستشرق الأسبانى غرسيه غومس ، فإن « الأيبرية » أو « الأسبانية » – كاملة وقوية وثابتة عند ابن حزم (٢) – بل وعند هذا الجيل من المفكرين الأندلسيين الذين ظهروا فى أندلس القرن الخامس ، ممن حاولوا أن يضعوا أصابعهم على موطن الداء ، والتعرف على الأسباب الباطنة التى أدت إلى الانهيار المفاجىء المذهل (٣) .

والمفارقة العجيبة أن هذا الجيل الذى أشرنا إلى مدى اعتداده بقوميته ووطنه ... كان أكثر كتاب الأندلس ومفكريها إلحاحاً على نقد شعبهم ، وحدة فى إظهار عيوبه ، وصراحة فى الحديث عن وجوه النقص فى طبائعه ومقومات شخصيته (٤) .

وإن هذه الروح القومية عند ابن حزم وابن حيان وأتباع هذه المدرسة ، هى التى جعلتهم يكنون للبربر كراهية شديدة تشيع فى كل كتاباتهم (٥) .

والسمة الأخرى البارزة فى كتابات هذه المدرسة ، هى « الأموية » (٦) – أى الإيمان بأن الوحدة الاندلسية التى انفرط عقدها لن تلتئم إلا على يد بنى أمية ، برصيدهم الدينى والتاريخى والشعبى فى الأندلس .

« فكل كبار كتاب الأندلس خلال هذ القرن وما جاء بعده أمويون فى نزعاتهم ... بل إن عبد الله بن العربى وهو من فقهاء القرن السابع الهجرى أموى النزعة

---

(١) دكتور محمود على مكى : (المقتبس) مقدمة ص ١١٢

(٢) انظر الدكتور : الطاهر المكى : دراسات عن ابن حزم ص ١٥٨ ، ١٦٠

(٣) انظر الدكتور محمود على مكى : المقتبس (المقدمة) ١١٣

(٤) انظر المكان السابق

(٥) انظر ابن حزم الطوق ص ١٤٧ والرد على ابن النغريلة (رسالة التلخيص) ١٧٦ ، وانظر د . محمود مكى (مقدمة المقتبس) ص ١١٤

(٦) انظر جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى ٤ – ٢٢٧ (هامش)

والميول ... وفى القرن العاشر الهجرى نجد المقرى يتحسر على أيام بنى أمية ، ويجعل من « المروانية » أسطورة عاطفية يفرد لها صفحات بعد صفحات[1] .

وقد جاهد ابن حزم فى هذا الطريق طويلا – كما ذكرنا فى سيرته – فلما يئس من طريق السياسة .. عكف على الجهاد بالفكر .

ولم تكن الأموية عند هذه المدرسة تعصباً لبنى أمية بأخطائهم وسخائم صبيانهم ، وإنما كانت اتجاهاً سياسياً يعنى « الاعتداد بالجماعة » وذم الطائفية والفرقة . وذلك على النحو الذى نجده فى كتابات ابن حزم [٢] والذى لخصه فى إحدى رسائله بقوله :

أما ما سألتم عن أمر هذه الفئة وملابسة الناس بها مع ما ظهر من تربص بعضهم بعضا ، فهذا أمر امتحنا به ، نسأل الله السلامة ، وهى فتنة سوء أهلكت الأديان إلا من وقى الله تعالى ... وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أو حصن فى شىء من أندلسنا هذه – أولها عن آخرها – محارب لله تعالى – ورسوله وساع فى الأرض بالفساد ... فالمخلص لنا هو الامساك للألسنة جملة واحدة إلا عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وذم جميعهم [٣] ».

وكذلك فإن قارىء تاريخ ابن حيان سواء منه المقتبس والمتين يحس دائما بإيمان ابن حيان بقضية الوحدة الأندلسية .. ومن طريق بنى أمية [٤] .

هذه المدرسة التاريخية التى اتخذت الأندلسية « قومية » والأموية « اتجاهاً سياساً » [٥] تدافع عنه ، وترشح بها كل كتاباتها ... لم تكن نشازا فى هذا

---

(١) انظر جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى ٤ – ٢٢٧ (هامش)

(٢) انظر – مثلا – مأأورده – ساخرا – تحت عنوان « فضيحة لم يقع فى العالم إلى يومنا مثلها » : أربعة رجال فى مسافة ثلاثة أيام كلهم يتسمى بأمير امرة المؤمنين (نقط العروس) فصلة من مجلة كلية الآداب عدد ديسمبر ١٩٥١ بتحقيق د – شوقى ضيف ص ٨٣

(٣) رسالة التلخيص (ضمن مجموعة الرد على ابن التغريلة) بتحقيق الدكتور إحسان عباس ص ١٧٣ ، ١٧٤

(٤) انظر د . محمود مكى (مقدمة المقتبس) ص ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ وانظر د . الحجى : أندلسيات ١ – ١١٠ وانظر روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ص ١٢٥

(٥) كان للأموية فى الأندلس دور تميز عن دورها فى المشرق ، نظرا لما أتيح لها هناك من بقاء ، ونظرا للدور الذى لعبته فى التاريخ الأندلسى . أما فى المشرق فقد تسلم العباسيون الراية وأكملوا السقوط وغطى دورهم على دور الأمويين الذين لم يقدر لهم أن يحكموا فى المشرق إلا تسعين سنة ، « أما فى الأندلس فقد حكموا نحو قرنين ونصف القرن »

الانتماء ، فقد ألفنا أن يكون للمؤرخ – فى ظروف أمته – موقف متناغم مع هذه الظروف ، يشبه أن يكون « الاستجابة » الملائمة للتحدى الحضارى الذى يواجه الأمة ، ولعل « الحس التاريخى » الذى يستثير المؤرخ أكثر من غيره – هو الدافع لهذه الاستجابة .

وبتأثير هذه الظروف التى كانت تمر بها الأندلس تميزت هذه المدرسة بخاصة ثالثة أبرزتها كتاباتها ..

لقد كان التاريخ بالنسبة لعلماء هذه المدرسة عالماً ينزحون إليه ، يجدون عنده التسلية ... والعلاج ، ويتخذون منه مجالا لدراسة مجد الإسلام الأندلسى المهدد .. الذى يتمنون استقراره ، وعودته .

ومن هنا نجد هذه المدرسة قد تناولت التاريخ بمنهج غير حولى – لكى يتاح لها أن تجد فى التاريخ العالم الذى تنشده .

ونتيجة لهذا أيضاً ... اختلط التاريخ فى منهج هذه المدرسة بعلوم مختلفة ... بالأدب: شعره ونثره .. وبالفقه ... وبغيرهما ، واقترب المنهج التاريخى على يد هذه المدرسة – من « معناه الكلى » الذى يرصد سائر العوامل المؤثرة فى صنع الحضارة ، ولايقف محصورا على أبواب الملوك والخلفاء .

لقد كان ابن حزم كما عرفنا – أديبا وشاعرا مزج فى كتاباته بين التاريخ بمعناه التقليدى – وبين العلوم الأخرى ، واهتم أيضا بعرض الجوانب الحضارية المختلفة (١)

وكان ابن حيان أديباً ، وكل صفحات تاريخه الكبير ولاسيما كتابه « المتين » تعتبر من أروع نماذج النثر الأندلسى (٢) . ومزج ابن بسام . الذى يعتبر امتداداً لهذه المدرسة – فى كتابه الذخيرة بين الأدب والتاريخ كذلك بصورة واضحة (٣) ..

---

(١) انظر – مثلا – طوق الحمامة فى أكثر صفحاته ، وانظر نقط العروس وغيرهما ، وانظر كذلك : د – مصطفى الشكعة – مناهج التأليف عند العلماء العرب ص ١٠٧

(٢) انظر د – محمود مكى: مقدمة المقتبس ص ١٢٩

(٣) انظر د – مصطفى الشكعة مناهج التأليف عند العلماء العرب ص ٦٣٨

كما أن يوسف بن عبد البر – صاحب الدرر فى اختصار المغازى والسير – كان فقيهاً ظاهرياً مالكياً ... ونبغ فى القراءات والحديث ، والفقه ، والأخبار والأنساب [١] .

وهناك سمة رابعة أملتها الظروف أيضا .

فإن تمزق الأوضاع الاجتماعية والخلقية ، وتردى الأوضاع السياسية ، وتخاذل الفقهاء عن أداء رسالتهم .. قد جعل هذه المدرسة التاريخية تتصدى لطبقة الفقهاء ولبقية الأوضاع السائدة ، وتحاربها بأسلوب حاد لاذع ساخر .

–ولئن كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين – كما يقول ابن العريف . فإن التاريخ كان من أبرز المجالات التى استغلتها هذه المدرسة لتقويم الأوضاع ونقدها .

وابن حزم يقول فى ملوك عصره : « والله لو علموا أن فى عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا إليها . فنحن نراهم يستمدون النصارى فيمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم يحملونهم أسارى إلى بلادهم .. وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعاً فأخلوها من الاسلام وعمروها بالنواقيس ، لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفاً من سيوفه [٢] » .

ومثل ابن حزم فى ذلك صديقه ومعاصره ابن حيان [٣] ، الذى كان شديد اللهجة ولا يتحرج عن ذكر المثالب ، ولا يومىء إليها ، بل يذكرها صراحة فى جرأة شديدة ، حتى إن بعض المؤرخين تبرأ إلى الله من قوله [٤] .

وينظر ابن سعيد إلى « ابن حيان » على أنه رائد فى الذم والثلب فيقول عند ترجمته

---

(١) انظر مقدمة الاستذكار ص ٩

(٢) ملحقات الرد على ابن التغريلة (رسالة التلخيص ١٧٧) .

(٣) انظر د – محمود مكى:(مقدمة المقتبس ١٢٤ ، ١٢٦) وانظر ابن سعيد : المغرب ص ١٣١ (ترجمة أبو محمد القرطبى المعروف بالمصرى) وانظر محمد عبد الله عنان: تراجم إسلامية ص ٢٧٦

(٤) انظر أحمد أمين: ظهر الإسلام ٣ – ٢٧٦

للأديب أبي عبد الله محمد بن الصفار المتوفى سنة ٦٣٩ : « كان هذا الشيخ .. باقعة قد أخذ نفسه بالوقوع فى الأعراض مأخذ ابن حيان[١] » .

– وثمه لون من السخرية المريرة اللاذعة نجده عند ابن حيان[٢] ، كما نجده عند ابن حزم[٣] . وهى سخرية ترتبط بموقف المقاومة الحادة التى هى سمة من سمات هذه المدرسة التاريخية الأندلسية .. مدرسة عصر الفتنة .

لقد تركت هذه المدرسة – بصفة عامة – تلاميذ .. آمنوا بخطها الفكرى ورؤيتها التاريخية ، بدءاً من جيل الحميدى ثم ابن بسام ، وحتى جيل المقرى صاحب نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب ...

وقد ساعد على ازدهار هذه المدرسة أن ظروف الأندلس لم تتغير إلى الأفضل إلا فى فترات قليلة ، فبقى لوجود المدرسة مبررها التاريخى ، وبقيت خصائصها النابعة من ظروف التحدى الحضارى التى تواجه الأندلس – تزكى فيها روح الولاء للأندلس وطناً وحضارة ، وتشعل فيها وهم العودة الحنون إلى ذلك المجد الأموى الذى ازدهر فى الأندلس قرابة ثلاثة قرون ، ووجدت فيه الأندلس أرغد أيامها ، وأرقى مراحل تحضرها .

وفى إطار المدرسة الأندلسية الأموية ترك ابن حزم مدرسة تاريخية تلتزم بالمنهج العام للمدرسة ، وتستمد من اتصالها به وإيمانها برسالته وفكره خصائص ذاتية .

وقد برز على رأس هذه المدرسة التاريخية تلميذاه أبو عبد الله محمد بن أبى نصر فتوح الأزدى الحميدى الأندلسى الميورقى (ت ٤٨٨ هـ) صاحب جذوة المقتبس فى ذكر ولاة الأندلس ، وتلميذه الآخر : أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى (ت ٤٦٣ هـ) صاحب طبقات الأمم .

---

(١) المغرب ١ – ١١٨ .

(٢) انظر د – محمود مكى (مقدمة المقتبس) ١٢٨ ، ١٢٩

(٣) انظر نقط العروس ص ٨٣ (أخلوقة لم يقع فى الدهر مثلها) وانظر ص ٨٤ (الأسماء التى تصلح للخلفاء و لم تستعمل بعد) !!

أما الحميدى ، فإن كتابه سابق الذكر يعتبر امتداداً مباشراً لفكر ابن حزم التاريخى ، ومجموعة النقول التى أخذها عن ابن حزم تجعل هيمنة ابن حزم على روح الكتاب لا تقل عن هيمنه الحميدى ، تماما مثلما يهيمن فكر ابن حيان على روح كتاب الذخيرة لابن بسام .

يقول ابن خلكان عن الحميدى : « روى عن أبى محمد على بن حزم الظاهرى ، واختص به ، وأكثر من الأخذ عنه ، وشهر بصحبته (١) » .

ويعترف الحميدى لأستاذه بالفضل فى نهاية تعريفه بتاريخ الأندلس الذى بلغ ستا وثلاثين صفحة من كتاب جذوة المقتبس .

فيقول :« هذا آخر ما استفدنا أكثره من شيخنا أبى محمد على بن أحمد رحمه الله(٢) .

ويقول فى موضع آخر بعد أن أورد ترجمة أحمد بن محمد بن دراج القسطلى وحكاياته مع المنصور بن أبى عامر : « وأكثر ما حكينا عن هذا فعن أبى محمد على ابن أحمد بن سعيد بن حزم (٣) » .

كما أن النقول عن ابن حزم تكاد تصل إلى (٢٢٠ نقلا) بعضها فى عشر صفحات أو يزيد ، وبعضها تراجم كاملة ، مع ملاحظة أن الجذوة فى طبعته المصرية التى اعتمدنا عليها يقع فى أربع عشرة وأربعمائة صفحة من القطع المتوسط .

لقد اختص الحميدى بصحبة ابن حزم ، واشتهر بها (٤) ، وعندما ضيق عليه نتيجة ميوله نحو أستاذه ابن حزم ، وما أشيع عنه من القول بالظاهر (٥) خرج إلى

---

(١) وفيات الأعيان : ترجمة الحميدى .

(٢) الجذوة ٣٦ ، وانظر المقدمة ص (س) .
ويذكر غومس أن اسم ابن حزم مصاحب لكل خطوة مذكورة فى الجذوة كمصدر للمؤلف .
(انظر المكان السابق) .

(٣) الجذوة ١١٢ وانظر الضبى : البغية ٢٤٦ وانظر الحميدى : تفسير غريب ما فى الصحيحين (مخطوط) ورقة رقم ٩٥ .

(٤) انظر ابن بشكوال : الصلة : ٢ - ٥٦٠ ، والضبى : البغية ص ١٢٣

(٥) انظر ابن بشكوال : الصلة ٢ - ٥٦٠

المشرق – حيث بدأ من هناك ينشر فكر أستاذه ، وكان جذوة المقتبس ، وكتاب آخر فى تاريخ الاسلام ، ونوادر الأطباء ، والذهب المسبوك فى وعظ الملوك من أهم ما ألفه فى الفكر التاريخى (١) .

وفى جذوة المقتبس اختصر لنا الحميدى بعض التراث التاريخى المفقود لأستاذه ابن حزم ، مثل رسالته فى أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس ورسالته فى فضائح البربر ، وفهرست شيوخ ابن حزم ، وغيرها من كتب ابن حزم التى لم تصل إلينا .

وقد تعددت آفاق الحميدى ، كما تعددت آفاق أستاذه ابن حزم فكتب فى الأمور الدينية والأخلاقية والاجتماعية ، وفى التراجم والسير ، وفنون الأدب وخاصة فى الشعر ، وقد قيل إن له ديواناً (٢) .

وعلى أساس كتاب (جذوة المقتبس) الذى اعتمد فيه الحميدى على أستاذه ابن حزم اعتماداً كبيراً – ظهرت مؤلفات تاريخية تنهج نفس النهج ، وتظهر « النزعة الأندلسية » فيها أوضح ما تكون ، كما يتردد عبر صفحاتها اسم ابن حزم وراويته الحميدى عشرات المرات ...

فابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك المتوفى سنة ٥٧٨ يعتمد فى كتابه المعروف « الصلة » على كتاب الحميدى مادة ومنهجاً (٣) .

ويقول لنا ابن بشكوال : إن ما أورده فى كتابه عن الحميدى ، أخذه من كتاب (جذوة المقتبس فى تاريخ علماء الأندلس) وقد أخبره به القاضى الإمام أبو بكر محمد المعافرى جملة عن أبى بكر محمد بن طرخان ، عن الحميدى وأخبره به – أيضاً – أبو الحسن عباد بن سرحان ، عن الحميدى (٤) .

وفى ترجمته للحميدى يصف كتابه « الجذوة » فيقول : « ولأبى عبد الله هذا كتاب فى علماء الأندلس نقلنا منه فى كتابنا ما نسبناه إليه »(٥) .

---

(١) انظر الجذوة (مقدمة) ز

(٢) انظر الجذوة (المقدمة) .

(٣) انظر مقدمة الصلة (س) .

(٤) انظر الصلة ١ – ٢

(٥) انظر الصلة ١ – ٥٦٠ ، ٥٦١

أما الضبى أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة المتوفى سنة ٥٩٩ هـ ، وصاحب بغية الملتمس فى تاريخ رجال أهل الأندلس – فكان أكثر اعتماداً على الحميدى [١] من ابن شكوال ، وقد اعترف بذلك فى أكثر من مكان ، بل إنه جعل البغية ذيلا لجذوة المقتبس .



والضبى يقول فى ذلك :

ولم أجد فى كتب من تقدم كتاباً أقبل من كتاب أبى عبد الله محمد بن أبى نصر الحميدى إلا أنه انتهى فيه إلى حدود سنة الخمسين وأربعمائة ، فاعتمدت على أكثر ما ذكره وزدت ما أغفله وغادره [٢] .

وبعد ذلك مباشرة سقط الضبى على مقدمة ابن حزم التى صدر بها رسالته فى « فضائل أهل الأندلس » فنقلها [٣] ، ثم أكمل حديثه عن تاريخ الأندلس من رواية الحميدى فى الجذوة [٤] ، وهى الرواية التى اعترف الحميدى بأنه اعتمد فيها على شيخة ابن حزم [٥] .

ولم يزد على تلك المقدمة الطويلة إلا أربع صفحات تتعلق بفترة لم يكن الحميدى قد أرخ لها [٦] .

وإلى جانب المقدمة التى تزيد على ثلاثين صفحة ، فقد سار الضبى وفق المنهج

---

(١) يطلق غرسيه غومس على اعتماد الضبى على سلفه الحميدى عبارة حادة هى : « اغتصب الضبى مؤلف الحميدى بطريقة شائنة ، ولم يفعل أكثر من صياغة عمله بتوسع » وهذا دليل يؤكد اتجاهنا فى هذا الوضع .

(٢) البغية ص ١

(٣) انظر فضائل أهل الأندلس (رسالة ابن حزم) ص ٦ ، ٧ ، ٨ بتحقيق المنجد وانظر البغية صفحات ٢ ، ٣ ، ٤

(٤) انظر البغية صفحات من ٤ إلى ٤٢ ، وانظر الجذوة الصفحات من ٨ إلى ٣٦

(٥) انظر الجذوة ص ٣٦

(٦) انظر البغية صفحات ٤٢ إلى ٤٦

الذى رسمه الحميدى و لم يخرج عنه[1] . كما أنه أخذ عنه أخذاً شبه كامل . وقد تمثل ذلك فى الآتى :

١ - أعلام نقلها الضبى كما هى فى الجذوة وهى تبلغ ما يقرب من خمس وعشرين وثمانمائة ترجمة .

٢ - أعلام نقلها الضبى عن الجذوة وأوجزها ، وتبلغ خمس عشرة ترجمة[2] .

٣ - فإذا علمنا أن عدد تراجم الجذوة وهى سبع وثمانون وتسعمائة ترجمة أدركنا أن الضبى أخذ عن الحميدى معظم الجذوة !!

وأما التلميذ الثانى المباشر لابن حزم وهو القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ فقد كان أقل اعترافاً بفضل أستاذه من الحميدى ومن اقتبسوا منه .

على أن كتابه « طبقات الأمم » يشهد فى منهجه ومادته بأنه متأثر تأثراً كبيراً بابن حزم .

فثمة عناصر التقاء نلمحها فى تقسيم صاعد للبشرية على أساس « اختلاف » الأمم وطبقاتها بالأشغال[3] ، وأن هناك أمما عنيت بالعلوم كالهند والفرس والكلدانيين والعبرانيين والروم[4] وأهل مصر والعرب . وطبقة لم تعن بالعلوم وهى بقية الأمم[5] وابن حزم يرى أن العالم - حسب المشاهد - ينقسم إلى بلاد لا علم فيها كبلاد الروم والصقالبة والترك والديلم والسودان والبربر والبوادى التى بين الحواضر[6] وبلاد فيها علوم ، وهى ماسوى تلك الأماكن .

---

(١) انظر مقدمة البغية ص (س) .
(٢) انظر : البغية (مقدمة) ك .
(٣) طبقات الأمم ص ٧
(٤) يخالف صاعدا هنا ابن حزم (راجع النص التالى)
(٥) المكان السابق
(٦) رسائل ابن حزم (رسالة التوقيف على شارع النجاة) ص ٥٠

ويجعل صاعد أهل الصين أول الأمم التى لم تعن بالعلوم ، ويجعل حظهم من المعرفة مجرد « إتقان الصنائع العملية »[١] .

وابن حزم يقول فى أهل الصين : (على أن أهل الصين ليسوا أهل علوم ألبتة ، وإنما هم أهل صناعات[٢]) .

والتشابه بين النصين لايحتاج إلى بيان !!

ويشكو ابن حزم من أن آثار الهند والصين لم تبلغ إليه كما يريد[٣] . ويردد الشكوى نفسها صاعدا ، ويرى أنها بسبب بُعد الهند عن بلاد الأندلس واعتراض الممالك بينهم[٤] .

وفى الصابئة يبدو التشابه فى المعلومات واضحاً .. فعمود مذهبهم عند كليهما تشبيه (البددة) – الأصنام – بأسماء الكواكب وتصاويرها – وتعظيمها[٥] ويسمون كل صورة منها (بد)[٦] .

ويقول صاعد فى نهاية الكلام على الصابئة :

« وفى كل دور آراء كثيرة ، ومذاهب متفرقة ، على حسب ما بينا فى كتابنا فى مقالات أهل الملل والنحل[٧] – فإذا صح أن لصاعد كتاباً فى هذا الموضوع ، فإن من المتوقع أن يكون فيه عالة على أستاذه ابن حزم – منهجاً ومادة ، وإذا لم يصح ذلك ، فإن العبارة تكون ناقصة ويكون تتمتها : (على حساب ما ورد فى كتاب شيخنا – أى ابن حزم – فى مقالات أهل الملل والنحل) !!

---

(١) الطبقات ص ٨
(٢) رسالة مراتب العلوم (من رسائل ابن حزم) ص ٦٩
(٣) الرسائل ص ٦٩ ، ٧٩
(٤) الطبقات ص ٨
(٥) انظر الفصل ١ – ٣٥
(٦) صاعد : الطبقات ١٥
(٧) المكان السابق

لقد قدم لنا ابن حزم نحو خمسين صفحة صدّر بها موسوعته الفصل [١] استعرض فيها الأفكار الموجودة فى العالم كله ، وقسمها إلى سبعة أقسام[٢] ، من حيث موقفها من « الحقائق » إبطالا وإثباتاً ، وما يترتب على موقفها هذا من تدبير العالم وحدوثه .

وقد تناول ابن حزم الكلام على أهل كل قسم[٣] ، وما يتبعه من فرق كالمجوسية والمزدكية والصابئة والديصانية والمزقونية ، والمنانية[٤]، وغيرها ، ثم تكلم على الأديان الكبرى بتفصيل جدير بها .

ونحن نستبعد أن يكون صاعد فى كتابه الصغير الشهير الذى تناول فيه (طبقات الأمم) لم يتعصر فكر شيخه ابن حزم صاحب « الفصل » الذى يمثل واحدة من أبرز موسوعات تاريخ الأفكار والعقائد فى العالم .

وقد امتد تأثير فكر ابن حزم التاريخى عبر عديد من المؤرخين ، الذين لم يكتفوا — فى نقولهم عنه — بنقل ما أورده من حقائق قد تكون عند غيره ، وإنما عمدوا إلى نقل آرائه الخاصة ، مثل ابن كثير ، الذى ينقل عنه فى السيرة النبوية ، سواء فى كتابه « البداية والنهاية » ، أو فى الفصول ، والمقريزى الذى أكثر الاقتباس من سيرة ابن حزم إكثاراً أربى على غيره ، حتى لقد ورد فى الجزء المطبوع من إمتاع الأسماع خمسة عشر نقلا عن سيرة ابن حزم[٥] .

وقد نقل عنه — أيضاً — آراءه الخاصة ابن عذارى المراكشى[٦] ، وابن الأبار[٧] ، وغيرهما كثير[٨] .

---

(١) انظر الجزء الأول من ١ الى ٤٨

(٢) انظر الفصل ١ — ٣

(٣) انظر الفصل ١ — ٨ ، ٩ ، ٢٤ وغيرها

(٤) انظر الفصل ١ — ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ وغيرها .

(٥) انظر الجزء الأول من إمتاع الأسماع صفحات ٦ ، ٣٥ ، ٥٠ ، ١٠٧ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٤ ، ٢٥٧ ، ٢٧٦ ، ٣١٠ ، ٤١٧ ، ٥١١ ، ٥٣٩ ، وانظر د — إحسان عباس مقدمة جوامع السيرة ص ٧ ، ٩

(٦) انظر اليان المغرب فى أخبار الاندلس والمغرب ٢ ١٥ — ٣٩ ، ٤٠ وغيرها .

(٧) انظر الحلة السيراء ١ — ١٢٦ ، ٢ — ٨ وغيرها .

(٨) انظر د — إحسان عباس مقدمة الجوامع ص ٨ ، ٩

ومن أبرز من أثر فيهم ابن حزم – وعرضنا لذلك من قبل – المؤرخ الكبير عبد الرحمن بن خلدون . ونحن نوجز تأثير ابن حزم فى ابن خلدون فى النقاط التالية :

١ – فى تبنى النقد التاريخى الذى يبطل منهج الرد والنقل دون تحليل ودراسة . ويعتمد على العقل ، ورفض الأسطورة ، ويستعين بالظروف التاريخية والجغرافية وعلى الإحصاء والعدد فى توثيق النص[١] .

٢ – فى الأنساب ، وبخاصة أنساب البربر ، بل إن نسب ابن خلدون نفسه – كما ذكرنا – قد اعتمد فيه على ابن حزم[٢] .

وفى القسم الخاص لتأريخ ابن خلدون للبربر ، وهو القسم الذى يعتبره المؤرخون أقوى أقسام تأريخه أصالة وتحقيقاً وتجديداً وطرافة[٣] ، تتكرر اقتباسات ابن خلدون عن ابن حزم ، وشهاداته له ، مما ألمعنا إليه سابقاً بحيث يبدو لنا أن ابن حزم من أهم مصادره المقروءة[٤] .

٣ – يعترف ابن خلدون بفضل أبى بكر الطرطوشى (ت ٥٢٠ هـ) – صاحب سراج الملوك – عليه فى مقدمته ، ويعتبر كتابه المذكور من الكتب التى سبقته إلى موضوعه . ومن المرجح عندنا – أن الطرطوشى – وإن كنا قد نفينا رواية المقرى عن تتلمذه المباشر على ابن حزم ، وذلك لحداثة سنه – قد تأثر بتفكير ابن حزم ، الذى كان فيلسوف العصر . وكان الطرطوشى جسراً من الجسور التى عبر عليها فكر ابن حزم النقدى والحضارى إلى ابن خلدون – ويؤكد هذا التأثير غير المباشر صراحة المؤرخ المعاصر محمد عبد الله عنان[٥] والمستشرق « بلانثيا »[٦] وغيرهما[٧] .

---

(١) انظر ما كتبناه فى الصفحات السابقة عن النقد التاريخى فى منهج ابن حزم

(٢) انظر الجمهرة ٤٦٠

(٣) انظر د – على عبد الواحد واف : عبقريات ابن خلدون ١١٠

(٤) انظر تاريخ ابن خلدون (طبعة بولاق) الجزء السادس صفحات ٦ ، ٨ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٧ ، (وقد اعتبره فى هذا أمام الموضع إمام التابعين والعلماء) (١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٤٨ ، ٢٠٣ وغيرها) وانظر المقدمة طبعة دار صادر بيروت ١ – ٤٦٧ ، ٨٠١ .

(٥) انظر دول الطوائف ٢٩٤ .

(٦) انظر : تاريخ الفكر الأندلسى ١٧٣

(٧) انظر د – عبد الرحمن الحجى : التاريخ الأندلسى ص ٣٥٠ نشر دار القلم الكويت ط ١

٤ – وقد تأثر ابن خلدون بابن حزم فى عدة قضايا أساسية من قضايا الفكر التاريخى التى حسب الفضل فيها لابن خلدون ، مع أن ابن حزم سبقه إليها وأفاض فى نقدها فى أكثر من مكان من كتبه .

وقد أعطاها حقها من النقد المفصل ، وفق أصول علمية ، بحيث لا يعقل أن يكون ابن خلدون لم يتأثر فيها به . وهذه القضايا هى :

(ا) رفض ابن حزم لتأثير النجوم والكواكب فى العالم ، بل إنه جعل الاشتغال بأحكام النجوم عملا لا معنى له[١] ، ولا يدخل فيه من له مسكة عقل لأنه يتعاطى ما ليس فى قوته الوفاء به فهو فى دهره فى كذب متصل ومواعيد مختلفة وخدائع متصلة[٢]

وقد عقد ابن حزم فصلا كاملا بسط فيه القول فى « الكلام فى قضايا النجوم وهل يعقل الفلك والنجوم أم لا[٣] » .

(ب) رفضُهما معاً لفكرة المهدى المنتظر وتضعيفهما للأحاديث الواردة فى ذلك[٤] .

(جـ) ومن الظواهر التى رفضها ابن حزم ، وفندها وقال بها ابن خلدون أيضاً وحسبت له ، رفضه لظاهرة « السحر وإنكاره ثمرة الكيمياء » . ويقول ابن حزم فى ذلك :

« اعلموا رحمكم الله أن من رأيتموه يدعى علم الطلسمان (السحر) فإنه كذاب ومشعوذ وقاح ، ومن وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء فإنه قد أضاف إلى هذه الصفات الذميمة التى ذكرنا استئكال أموال الناس ... وأما هذا العلم الذى يدعونه

---

(١) انظر رسائل ابن حزم ص ٦٨ (مراتب العلوم) ٤٥ (رسالة التوقيف)

(٢) المصدر السابق ٧٦ وانظر د . عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى ٧٠٦

(٣) انظر الفصل ج ٥ الصفحات من ٣٦ إلى ٤٠

(٤) انظر ابن حزم:الفصل ٤ – ١٧٩ ، ١٨٠ ود . على عبد الواحد وافى عبقريات ابن خلدون ص ١٣٢

من قلب جوهر الفلزات فلم يزل عدما غير موجود ، وباطلا لم يتحقق ساعة إذ من المحال قلب نوع إلى نوع[1] » .

وقد عقد ابن حزم فصلا فى أكثر من عشر صفحات بين فيه أضرب السحر ما هو من قبل الكواكب ، وما هو بالرقى ، ورد على كل ضرب من ضروبه بالعقل والمشاهدة والتجربة[2] .

(د)من الآراء التى قال بها ابن حزم ، واشتهرت عن ابن خلدون ...ما ذهب إليه ابن حزم من أن (سكان البوادى) يبرأون من عللهم بلا طبيب ، وأن علم الطب بالتالى ليس صناعة عامة ، لأنا رأينا أهل البادية هؤلاء تصح أجسامهم بلا معالجة ، ويبلغون من الأعمار كالذى يبلغه أهل التداوى فى القصر والطول ، وفيهم من يرتاض ومن يخدم ولا يرتاض[3] ،. بل إننا نرى بالمشاهدة – أيضاً – أن من أهل البادية هؤلاء من يكون أحسن أجساماً وأطول أعماراً من أهل الحضر[4]

وهذه الأفكار وغيرها من الأفكار المتناثرة فى تراث ابن حزم والتى اشتهر بها ابن خلدون ، فضلا عن تأثر ابن خلدون الواضح فى بابى « النقد التاريخى » و « الأنساب » ، تجعلنا نرى فى تراث ابن حزم الموسوعى ، سواء فى الفصل ، أو الجمهرة أو الرسائل المختلفة ، التمهيد القوى ، والغذاء الدسم ، الذى اعتمد عليه ابن خلدون .

والفرق بين الرجلين فى الميول والفكر هو الذى حال دون أن يعترف آخرهما لأولهما بالفضل ، فابن حزم عربى يميل إلى العروبة ، وينقم على البربر ، وابن خلدون يميل إلى البربر ... على الرغم من كل الذين تأولوا كلامه فى العرب[5] . كما أن ابن حزم ظاهرى عنيف على المالكية ، وابن خلدون مالكى متعصب ، يتولى مناصب المذهب المالكى ، ويعيب على ابن حزم ظاهريته ، وأسلوبه ، قائلا :

---

(١) انظر رسائل ابن حزم ص ٦٠

(٢) انظر الفصل:الجزء الخامس الصفحات من ٢ إلى ١٢

(٣) انظر رسائل ابن حزم ٤٦ (رسالة التوقيف على شارع النجاة) .

(٤) انظر المصدر السابق ٨٨

(٥) انظر محمد عبد الغنى حسن : علم التاريخ عند العرب ٢٥٨

« إن الناس قد أوسعوا مذهبه – أى الظاهرى – استهجاناً واستنكاراً وتلقوا كتبه بالاغفال والتَّرك ، حتى إنها يحظر بيعها فى الأسواق ، وربما تمزق فى بعض الأحيان [1] » .

وقد قدم لنا ابن خلدون بهذا – السبب الرئيسى الكبير فى أنه – بناء على كثير من القرائن والمشابهات ، قد أفاد فى منهجه وفكره من ابن حزم ، إلا أنه قد أبى سامحه الله – أن يعترف له بالفضل والسبق .



---

(١) المقدمة ٣٧٣ طبعة بولاق .



الفصل الثالث

اتجاهات البحث التاريخى عند ابن حزم



توطئة :

تعددت أشكال البحث التاريخى عند ابن حزم كما تعددت مجالاته وعصوره . وفيما يبدو فإن التاريخ الإسلامى – بمعناه الكلى – الذى ينتظم كل نشاط إنسانى مؤثر فى حركة التاريخ كان مناط بحث دائم ومستمر وبصورة مختلفة ، فى فكر ابن حزم .

ومن هنا استطاع ابن حزم أن يقدم لنا هذا التاريخ فى طرق مختلفة ، فتارة يلتزم الطريقة الموضوعية ، وتارة يقدم التاريخ الحضارى كنشاط هام ، وتارة يقدم لنا أفراد هذا التاريخ فى شكل تراجم وطبقات وأنساب .. وتارة يقدم لنا نفسه كنموذج لعصره ومجتمعه فيما يعرف باسم « السيرة الذاتية » وتارة يستغل « الشعر » كشكل من أشكال التعبير التاريخى !!

ولم يقدم لنا ابن حزم التاريخ فى الإطار التقليدى الذى عرف « بالتاريخ الحولى » أو « التأريخ بالسنين » – لأن هذا الإطار أقل من غيره من صور التعبير التاريخى فى إمكان إبراز ذاتية المؤرخ وتقديم رأيه ، واستخلاص العبرة الكلية من الأحداث المتشاكلة والمتشابهة .. إذ يبدو التاريخ فى هذا الاطار رقعاً ممزقة غير مترابطة وغير متحركة .. وهذا ما يرفضه ابن حزم الذى أولع بتقديم التاريخ بمعناه الكلى ، وبصورة متكاملة تجمع المتشابهات بعضها إلى بعض مهما تناءت فى الزمان والمكان ..



اولا : التراجم والطبقات :

يعتبر العرب من أقدم الأمم وأكثرها عناية بالتراجم ، وكما نشأ التاريخ الإسلامى فى حضن علم الحديث ، كذلك نشأ هذا الفرع فى حضن علم الجرح والتعديل الذى هو خادم لعلم الحديث ، ويبدو أنه أقدم تقسيم زمنى وجد فى التفكير التاريخى الإسلامى (١) .

وقبل ابن النديم – الذى عاش إلى أوائل القرن الرابع الهجرى فيما نرجح – والذى يعتبر صاحب أشهر محاولة مستقلة فى فن التراجم (٢) وفى « البيليوجرافيا » العربية – كان فن التراجم – فى أغلبه – مقصوراً على خدمة علوم الدين ، متأثراً بمنهج الحديث فى الإسناد ، وإن لم يمنع هذا ظهور بعض التراجم الأخرى كتراجم ابن سلام الجمحى المتوفى سنة ٢٣١ هـ – لطائفة من شعراء الجاهلية والإسلام فى كتابه المشهور « طبقات الشعراء » (٣) .

ونتيجة لطبيعة نشأة التراجم ، فإن أكثر كتب التراجم التى ظهرت إلى القرن الخامس كانت تتناول « المحدّثين » و « الفقهاء » .. والصحابة والتابعين كالتاريخ الكبير – لطبقات الصحابة – الذى صنفه الإمام البخارى وكطبقات ابن سعد (٤) .

فلما جاء القرن الخامس الهجرى كتب يوسف بن عبد البر – صديق ابن حزم – معجمه التاريخى الكبير للصحابة ورواة الحديث أسماه الاستيعاب فى معرفة الأصحاب ، ورتب فيه الصحابة ترتيباً أبجدياً على طريقة أهل المغرب ، وقد اشتمل كتابه على ثلاثة آلاف وخمسمائة ترجمة (٥) .

---

(١) انظر روزنتال : علم التاريخ عند المسلمين ١٣٣ .
(٢) انظر د – مصطفى الشكعة : مناهج التأليف عند العلماء العرب ٥٤٣ .
(٣) انظر محمد عبد الغنى حسن : التراجم والسير ص ١٩ .
(٤) المرجع السابق ص ٥٥ .
(٥) المكان السابق .

كان ابن حزم من جيل ابن عبد البر – كما ذكرنا – لكنه كان أكثر منه دراية بالحديث واللغة .

وقد استطاع أن يقدم لنا فى ثنايا كتبه المختلفة ، وفى دراسات قائمة بذاتها – مجموعة كبيرة من التراجم .. لم تكن هى المقصودة لذاتها وإنما كان المقصود تقديم اتجاهها ومكانها من الثقة والتجريح ، وما يتصل بها من آراء وأحاديث ومعارف مختلفة .

والسمة الغالبة على تراجم ابن حزم أنها أقرب إلى الطبقات ، التى هى نوع من أنواع التراجم .

ويعترف السخاوى لابن حزم بأنه من المبرزين فى التراجم [١] ، ويضمه إلى صديقه ابن عبد البر ، كما أنه يعتبره من الطبقة الوسطى ، التى لم تتعنت تعنتاً كبيراً فتجرح الراوى من أجل الغلطة أو الغلطتين ، لكنها ليست من الطبقة المعتدلة ، كأحمد ، والدارقطنى ، وابن عدى [٢] .

وقد استمد ابن حزم مصادره للترجمة من شيوخه وسماعه ، وقراءاته فى كتب الحديث والتاريخ . ورواته الذين حدث عنهم ، ومشاهداته ، وغيرها من المصادر التى ذكرناها عند حديثنا عن ثقافته .

ونستطيع أن نقول إن أول معالم منهج ابن حزم فى تناول هذه التراجم أنه لا ينقاد للرجال بقدر ما ينقاد لمنهج البحث ، وكان قدوته فى ذلك منهجه العام فى رفض التقليد والاجتهاد ، فكان يحكم على الرجال بالأقوال ولا يحكم على الأقوال بالرجال ، وهو منهج أحمد بن حنبل القائل : « لاتقلد دينك الرجال فإنهم لن يسلموا من أن يغلطوا » ومنهج ابن مسعود القائل : « ألا لا يقلدن أحدكم دينه الرجال إن آمنوا آمن وإن كفروا كفر [٣] . »

---

(١) انظر الإعلان بالتوبيخ ص ٣٤٨ .
(٢) المرجع السابق ٣٥٤ .
(٣) انظر عبد العزيز عبد الله الراجحى : التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتى ، رسالة ماجستير لمعهد القضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية ص ٥٣ ، ٥٤ .

ولهذا فلم يسلم من تجريح ابن حزم كل من استحق ذلك وفق أصول منهجه ، مهما كانت مكانته ، وكانت الألفاظ التى يطلقها على هؤلاء المجرحين تدور فى هذه المصطلحات : « ليس بمشهور ، ضعيف ، لا يدرى من هو ، فى غاية الضعف ، مجهول ، مذكور بالكذب ، ساقط متروك ليس بالقوى ، هالك ، ضعيف جداً وساقط ، ساقط ألبتة ، مدلس ، ليس بشىء ، متفق على ضعفه ، سيىء الحفظ ، غير ثقة ، كذاب .. » .

وهى كلها مصطلحات دائرة مع أكثر صفحات موسوعة المحلى ، ولا تحتاج إلى دليل .

ومن المجرحين من الرجال عند ابن حزم : الحجاج بن أرطأة ، وشريك بن عبد الله ، وعبد الرحمن بن أبى الزناد ، وعبد الملك بن حبيب الأندلسى ، وعبد الله ابن سمعان ، وعبد الله بن لهيعة ، ومحمد بن أبى ليلى ، وجابر الجعفى واسماعيل بن عياش، واسرائيل بن يونس . وغيرهم .

أما أكثر أصحاب الآراء فى المحلى فهم على الترتيب :

١ – عمر بن الخطاب وله ٦٢٣ رأياً .
٢ – عطـــــاء وله ٦٠٢ رأيا.

٣ – الحسن البصرى وله ٥٩٥ رأياً .
٤ – ابراهيم النخعى وله ٥٦٠ رأياً .
٥ – أبو سليمان وله ٥٤٠ رأياً .
٦ – عبد الله بن عمر وله ٥٠٨ آراء .
٧ – عبد الله بن عباس وله ٥٠٠ رأىً
٨ – على بن أبى طالب وله ٤٧١ رأياً .
٩ – سفيان الثورى وله ٤٠٥ آراء .
١٠ – الشعبـــى ولـــه ٣٦٥ رأياً .

ثم تتتابع المرويات عن بقية ٥٤٦ عالماً ، اجتمعت لهم فى المحلى ١٢٩٠٣ آراء

منهم من صحح له ابن حزم ثلاثة آراء ، ورأيين ، ومنهم من لم يصحح لهم إلا رأياً واحداً فقط[1] .

وقد ضم المحلى أنواعاً من الآراء انتظمت هؤلاء على طبقاتهم المتباينة فهناك طائفة صالحة من الآراء والفتاوى مبثوثة فى جميع المجلدات ، تكون ما يمكن أن نسميه « فقه آل البيت » ، من أمثال فاطمة ، وعلى والحسن والحسين والعباس وغيرهم ، وهناك « فقه الصحابة » – وهو قسم كبير مبثوث فى الكتاب ، وفقه التابعين ، وتابعى التابعين ، وفقه الأئمة المنقرضة مذاهبهم كالليث بن سعد ، والأوزاعى ، والحسن البصرى وغيرهم[2] – وفقه الأئمة الأربعة – وفقه المرأة صحابية أو تابعية[3] .

وقد قدم ابن حزم تصنيفاً – فى رسالة قائمة بذاتها – « لأصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهم فى كثرة الفتيا إلى عصره وقسمهم أقساماً ثلاثة : المكثرون ، وهم سبعة : عائشة ، وعمر ، وابنه عبد الله ، وعلى ، وابن عباس ، وابن مسعود ، وزيد بن ثابت ، والمتوسطون وهم ثلاثة عشر والمقلون وهم ١٤٢ ... ومن بين هذا العدد عشرون امرأة اعتمدهن ابن حزم فى جملة المفتين[4] .

وقد أورد ابن حزم أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم فى الأمصار كمكة ، والمدينة والبصرة ، والكوفة ، وأهل الشام ، وأهل مصر ، وغيرها[5] .

كما قدم لنا فى رسالة قائمة بذاتها تصنيفاً طبقيا – بالمعنى الزمنى والمعنى المكانى – للفقهاء المفتين فقد قدم لنا تصنيفاً طبقياً – فى رسالة قائمة بذاتها – لأسماء الصحابة الرواة وما لكل واحد منهم من عدد الأحاديث المروية عنه .

وفى قمة هذه الطبقة يأتى أبو هريرة – صاحب الألوف – وحده إذ روى عنه خمسه آلاف وثلاثمائة وأربعون حديثاً ، ويأتى بعده أصحاب الألفين عبد الله ابن عمر ، ومالك بن أنس ، وأصحاب الألف عبد الله بن عباس وغيره ، وأصحاب

---

(١) أخذنا هذا الإحصاء عن الدراسة القيمة التى قام بها الأستاذ محمد رواس قلعجى فى أربع سنوات – وقدم خلاصتها فى مقال : ابن حزم فى المحلى : كتاب فى أرقام – (مجلة حضارة الإسلام دمشق عدد ٥ ، ٦ السنة السابعة رجب وشعبان ١٣٨٦ هـ وقد اختبرنا الإحصاء فوجدناه سليما على وجه العموم) .

(٢) انظر محمد ابراهيم الكتانى : معجم فقه ابن حزم (مقدمة) ص ٣٨ ومابعدها .

(٣) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٤) انظر رسالة أصحاب الفتيا (الرسالة الثالثة فى جوامع السيرة ص ٣١٩ ، وانظر ص ٣٢٣ وانظر الإحكام فى أصول الأحكام ٥ – ٦٦٣ وما بعدها) .

(٥) انظر المصدر السابق ص ٣٢٤ وما بعدها . وانظر ص ٣١٩ .

المئين كعبد الله بن مسعود وغيره ، وأصحاب المائتين وشيء ، وأصحاب المائة وشيء ، وأصحاب العشرات وشيء ، وأصحاب العشرين ، وهلم جرا [١] .

وقد قدم لنا ابن حزم تراجم وطبقات من نوع آخر ، حين سرد علينا تراجم وجيزة ، يبين فيها فضائل علماء الأندلس من طبقة المفسرين والمحدثين [٢] واللغويين [٣] ، والمؤرخين [٤] ، والأطباء ، والفلاسفة [٥] فى الأندلس .

وإن كل هذه الجهود لتدلنا على أن ابن حزم قد قدم جهداً كبيراً فى باب التراجم والطبقات ، الذى هو فرع من فروع البحث التاريخى .



ثانيا : الأنساب :

عرف ابن حزم بالأنساب . وقد ذهب كثير من المؤرخين ، ومنهم ابن خلدون - إلى أن ابن حزم إمام النسابين والمحققين .

والنسب عند المؤرخين باب أساسى من أبواب التاريخ الإسلامى ، وهو عند ابن حزم - كما ذكرنا - جزء من علم الخبر أى التاريخ .

ويتصل باب النسب اتصالا وثيقاً بباب التراجم ، فإن من عادة مؤلفى التراجم عندما يذكرون ترجمة رجل عربى أن يأتوا على ذكر نسبه ، بيد أن مؤلفى التراجم فى الأندلس حرصوا - بالإضافة إلى ذلك - على ذكر اسم الجد الأول الذى جاء إلى الأندلس ، فيسلسلون نسبه عادة إلى أن يصلوا إلى عهد موسى بن نصير [٦] ...

وقد حافظ عرب الأندلس على تقسيمهم القبلى حتى جاء المنصور بن أبى عامر [٧] .

---

(١) انظر رسالة أسماء الصحابة الرواة (من الرسائل الملحقة بجوامع السيرة) ص ٣٧٥ وما بعدها .
(٢) فضائل الأندلس وأهلها بتحقيق الدكتور المنجد (رسالة ابن حزم) ص ١٢ ، ١٣ ، ١٤ .
(٣) انظر المصدر السابق ص ١٥ .
(٤) انظر المصدر السابق ص ١٧ .
(٥) انظر المصدر السابق ص ١٨ .
(٦) انظر د - جودت الركابى : فى الأدب الأندلسى الطبعة الثانية ص ٣٦ طبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٦ .
(٧) المكان السابق .

وللنسب دور هام فى الحياة الإسلامية والعربية ، فهو الجامعة التي يرجع إليها فى التناصر والتوارث والتزاوج ، وهى وشائج أساسية فى الحياة ، كما أن ابن حزم قد أضاف إلى ذلك شيئاً متصلا بالأندلس ، حين عقد الصلة فى دقة والتزام بين القبائل العربية النازحة إلى الأندلس والمغرب ، وبين أجذامها وأصولها المشرقية التى انحدرت منها وانسابت متشعبة فى بلادها الجديدة (١) .

أما بقية فوائد علم النسب وضروراته .. فيوضحها لنا ابن حزم فى إطار تاريخى فقهى .

فمن معرفة النسب ما هو (فرض عين) .. كمعرفة نسب النبى محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام .. ومعرفة أن الخلافة لا تجوز إلا فى قريش ، ومعرفة الأبوين ، ومن يتصل به رحماً يوجب الميراث أو النفقة (٢) .. ومنه ما هو (فرض كفاية) كمعرفة أمهات المؤمنين ونسب الأنصار (٣) .

ولابن حزم فى دراسة الأنساب منهج منفرد ، تغلب فيه النزعة التاريخية وتمتزج امتزاجاً كاملا بالأنساب بحيث يبدو لنا النسب علماً غير جاف ، وبحيث يبدو لنا أننا أمام عمل تاريخى يتكىء على النسب فى تقديم مادته .

إن كلام ابن حزم عن بنى العباس ، وهو يستغرق عشرين صفحة من الكتاب (٤) — هو تاريخ علم وحضارة ، واستقصاء لم يعهد فى كتب الانساب ، وعلى سبيل المقارنة فإن ياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ قد أورد نسب العباسيين فى صفحتين (٥) .

ولئن قيل إن نهج ياقوت كان الإيجاز والاقتضاب .. فإن أبا العباس القلقشندى المتوفى سنة ٨٢١ هـ سرد تاريخ العباسيين فى تاريخ أنسابه على أنهم بطن من بنى عبد المطلب .. فذكر أولاد العباس التسعة ، وأشار إلى الخليفة الموجود فى عهده منهم ، وهو المستعين بالله المتوفى سنة ٨١٥ هـ (الموجود بالقاهرة) — أى بعد ابن حزم

---

(١) انظر عبد السلام هارون (مقدمة تحقيق الجمهرة) ص ١٢ .

(٢) انظر الجمهرة ص ٢ .

(٣) انظر الجمهرة ص ٣ .

(٤) الصفحات من ١٨ إلى ٣٧ .

(٥) المقتضب من جمهرة النسب ص ١٤ من منشورات مجمع البحوث العلمية باكستان سنة ١٩٧٢ م .

بنحو أربعة قرون – ومع ذلك لا يزيد بحثه فى نسب العباسيين على صفحة من القطع المتوسط [١] . ولم يخرج فى شيء عما أورده ابن حزم ، إلا أنه ذكر أن أم الفضل وعبد الله وقثم أبناء العباس من لبابة بنت الحارث من بنى هلال بن عامر ابن صعصعة [٢] ، فلربما استفاد القلقشندى من مصادر أخرى غير ابن حزم .

والمقارنة نفسها مع كتاب قلائد الجمان للقلقشندى ، الذى أورد فيه أنساب العباسيين فى نصف صفحة [٣] – تدلنا كذلك على مدى استطرادات ابن حزم التاريخية .

أما معاصر ابن حزم وصديقه ابن عبد البر ، فلم يذكر بنى العباس على أنهم فخذ مستقل ، وإنما أدمجهم فى بنى هاشم بما لا يستحق أن يذكر [٤] .

ومن باب أولى فإن ابن عبد البر لم يذكر شيئاً عن بنى العباس فى « القصد والأمم » لأن منهجه فيه ذكْرُ العرب بجانب الترك وغيرهم .

وقد ذكر نسب بنى العباس فى نصف عمود فقط رضا كحالة فى معجم قبائل العرب [٥] الذى يعتبر من أوفى المراجع فى الأنساب ، وقد قسم آل عباس إلى بطنين ، وقسم البطنين إلى فخذين معتمداً فى ذلك على القلقشندى والنويرى وابن حزم .

وبالمقارنة أيضاً مع المنتخب « فى الأنساب » للمغيرى نجد أنه ذكر نسب العباسيين فى خمسة أسطر ، وهو قد اعتمد كما ذكر المحقق على ابن حزم وابن جرير وابن سعيد والبيهقى وابن الجوزى ، وغيرهم [٦] .

---

(١) انظر نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب ١٤٣ ، وانظر ابن حزم الجمهرة ص ١٨ .

(٢) انظر القلقشندى نهاية الأرب ١٤٣ .

(٣) انظر ص ١٥٥ – ١٥٧ .

(٤) انظر الأنباه – حاشية القصدوالأمم ص ٦٩ نشر مكتبة المقدس مطبعة السعادة ١٣٥٠هـ .

(٥) راجع ج ٢ ص ٧٢١ طبع دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٨م .

(٦) انظر المغيرى : المنتخب ص ٢٣٧ ، ص ٢٣٨ طبع المكتب الإسلامى للطباعة والنشر دمشق الطبعة الثانية ١٩٦٥ م .

ولعل أكثر من يقترب وفاء بنسبهم من ابن حزم نسابان **أولهما** الزبير بن بكار فى كتابه « جمهرة نسب قريش وأخبارها » لتركيزه عليهم ، ولاقتراب منهجه من منهج ابن حزم (١) **وثانيهما** السويدى فى كتابه الذى انتهى من تأليفه سنة ١٢٠٩ هـ (سبائك الذهب فى معرفة قبائل العرب) ، فقد ذكرهم فى سبع صفحات (٢) – وهما مثالان نضربهما للدلالة على أن المنهج الذى تناول به ابن حزم الأنساب منهج يربط الأنساب بالمعلومات التاريخية ، ولا يصنفها على أساس جدولى جاف .

فنحن نستطيع أن نستخرج من الجمهرة فصولا تاريخية كاملة فى السيرة النبوية ، وتاريخ العباسيين ، وبنى على ، وبنى أمية ، وفى تاريخ المرأة العربية ، وفى أخبار البربر (٣) ، والفرس (٤) ، وبنى إسرائيل (٥) . وهى فصول لها أهمية تاريخية جيدة ، لأن ابن حزم اعتمد فيها على مكاتبات أهلها ، والمهتمين بها ، وروايات مؤرخين ينتمون إلى هذه البيوت ، كما أنه اعتمد على مصادر كثيرة لم تصل إلينا (٦) .

وإلى جانب هذه النزعة التاريخية فى تناول ابن حزم للأنساب ثمة نزعة أخرى متصلة بها ، وهى حرص ابن حزم على الإشارة للجوانب الحضارية المتصلة بأصحاب النسب .

فهناك إشارات كثيرة إلى المذاهب والأعمال ونوع الثقافة (٧) والكتب المؤلفة (٨) ، وتاريخ وفاة المتحدث عنهم بدقة ، ونوع قتلهم إن كانوا قد قتلوا ،

---

(١) انظر المعيرى : المنتخب ص ٤ (مقدمة) طبع المكتب الإسلامى دمشق الطبعة الثانية ١٩٦٥ م

(٢) انظر صفحات ٨٤ – إلى – ٩١ طبع المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

(٣) انظر ص ٤٩٥ .

(٤) انظر ص ٥١١ .

(٥) انظر ص ٥٠٣

(٦) لا ينقص من هذه الخاصة التاريخية فى أنساب ابن حزم أن الزبير بن بكار صاحب جمهرة نسب قريش وأخبارها قد أخذ بهذا الأسلوب . فكتاب ابن بكار كما هو واضح من عنوانه كتاب أخبار وأنساب معا .

(٧) انظر مثلا صفحات : ٢٦ ، ٦٣ ، ١١٨ ، ١٢٤ ، ٢٥٨ وغيرها .

(٨) انظر صفحات : ٣٢ ، ٣٣ ، ٨٨ ، ٢٢ ، ٣٩٨ وغيرها .

والنوادر المتصلة ببعضهم ، والشعر المروى عنهم أو فيهم [١] والولايات التى ولوها ، والقضاء الذى أسند إلى بعضهم [٢] ، والفرق التى انتموا إليها ، وعدد زوجاتهم ، أو أزواجهن ، والأمثال التى ارتبطت بهم [٣] ، ومظاهر كثيرة من البيئة العربية سواء فى الاعتقادات ، أو الأيام الكبرى [٤] أو غير ذلك مما يكون مادة حضارية خصبة .

ويدخل فى هذه الخاصة أيضاً تلك المجموعة من المعارف العامة التى التزم فيها ابن حزم بأسلوب الجزم والقطع ، فعبد الرحمن بن محمد بن أبى بكر أول قاض حنفى للبصرة [٥] ، وعدى بن نضلة ، أول من ورث بحكم الاسلام [٦] ومحمد بن حاطب بن الحارث هو أول من سمى محمداً فى الاسلام [٧] وهكذا .

كما يمدنا الكتاب بأخبار عن الحركات والفرق المختلفة ، كحركة الزنج [٨] والقرامطة [٩] ، والشيعة [١٠] ، والزنادقة [١١] ، وتفنيدا لدعاواهم التى اعتمدوا فيها على النسب ولاسيما العبيديون الذين رفض ابن حزم انتماءهم لفاطمة ، وهو الأمر الذى أخطأ فيه ابن خلدون خطأته المشهورة (١٢) .

وإلى جانب ذلك نجد فيه تركيزاً على أخبار الأندلس ، وبيوتاتها [١٣] . وحكامها ، وأنساب القبائل العربية فيها ، وخلفائها ومآثرهم ([١٤]) ، كما نجد فيه

---

(١) انظر المغيرى : المنتخب ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٧١ وغيرها . طبع المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

(٢) انظر مثلا صفحات : ٧١ ، ٧٥ ، ١١٤ ، ١٦٤ ، ١٦٩ ، ٢٨٤ ، ٣٧٠ وغيرها .

(٣) انظر مثلا صفحات : ٨٨ ، ١٥٦ ، ١٩٨ و غيرها .

(٤) انظر مثلا صفحات : ٧٨ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ٣٣٥ وغيرها .

(٥) انظر ص ١٤٦ .

(٦) انظر ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٧) انظر ص ١٦٢ .

(٨) انظر ص ٥٧ ، ٥٨ وغيرهما .

(٩) انظر ص ٥٥ ، ٦٠ .

(١٠) انظر ص ٥٨ ، ٦١ ، ٦٣

(١١) انظر ص ٧١ .

(١٢) انظر المقدمة ص ١٧ طبعة بولاق .

(١٣) انظر الجمهرة فصل (وهذه بيوتات البربر بالأندلس) ص ٤٩٨ .

(١٤) انظر — مثلا — ص ٥٠ ، ٥١ وغيرهما.

تعريفاً بعدد كبير من البلدان والأماكن (١) المرتبطة بالذين يؤرخ ابن حزم لهم .

وهذه المعارف الكثيرة المبثوثة المضافة إلى أصحابها تمدنا بقدر كبير من التراجم الوجيزة التى تضم إلى جهود ابن حزم فى باب التراجم والطبقات .

لقد اعتاد أكثر النسابة ذكر الأصول والفروع الكبرى فقط ، على أساس أن ذلك من شأن كتب التاريخ العام . لكن ابن حزم كان يلجأ إلى التفريع ، ويذكر الفروع بالتفصيل ، ويورد الأمهات ، ويبين هل هن حرائر ، أم أمهات أولاد ، بل إنه كان مغرماً بتتبع سيرة هؤلاء الأمهات وبيان عدد الأزواج الذين تتابعوا عليهن (٢) ...

ففى أنساب ابن حزم من التفصيلات الدقيقة لحياة المرأة العربية ، والأبناء ، والأحفاد ، وأنسالهم مالا نكاد نجده عند غيره .

– ومن محاسن منهج ابن حزم تحديده للمصطلحات وفق استعماله لها ، فالبيت يقصد به الشرف والعدد يقصد به الكثرة (٣) ، وهكذا .

ومع استيعابه ، فعندما كانت المعلومات لا تتوافر لديه كان يذكر ذلك ، كما ذكر عقب إيراده لنسب على بن محمد القرشى العباسى (٤) وكما عقب على ذكره نسب القاضى المحدث المدنى المالكى قوله : لا أعرف من نسبه أكثر مما وجدت بخط الحكم المستنصر : أبو مروان بن ظفر ، هكذا وجدت الاسم الأخير ولم أفهمه ولا وجدت فى شىء مما رويت وطالعت زيادة على ذلك (٥) .

---

(١) انظر الجمهرة ص ٦ ؛ ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٢ ، ١٢٢ ، ٣٢١ وغيرها .

(٢) انظر مثلا : تفريعه لأولاد على بن عبد الله بن العباس ص ١٢ ، وتفريعه الأمويين والعباسيين وغيرهم ، وأبناء على بن أبى طالب (من ص ٣٧ الى ٣٨) وانظر تتبعه لزيجات الزعوم بنت أياس التى تتابع عليها خمسة (ص ٣٢٤) وانظر تتبعه لزيجات « أم خارجة » التى تتابع عليها ثمانية (ص ٣٨٩ ، ٣٩٠) وانظر فى اهتمامه بالأمهات ص ١٤ ، ١٥ وغيرها كثير وانظر رسالة فى الأمهات بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد بمجلة المجمع العلمى العربى مجلد ٣٤ رمضان ١٣٧٨هـ .

(٣) انظر الجمهرة ص ١٢ .

(٤) انظر ص ٣٤ .

(٥) انظر ص ٨٨ .

وكان يركز على المشهورين [1] . وهو يبين ذلك فى مقدمته ويقول : « فجمعنا فى كتابنا هذا تواشج أرحام قبائل العرب ، وتفرع بعضها من بعض ، وذكرنا من أعيان كل قبيلة مقداراً يكون من وقف عليه خارجاً من الجهل بالأنساب ومشرفاً على جمهرتها [2] وهو إلى ذلك - لم يتعرض لما لا يقين فيه [3] ولا إلى من انقرض نسله من ولادات أوائل القبائل العربية وأوساطها ، لأنه لا معنى لذكره [4] .

وقد عمد ابن حزم إلى تلخيص هذا النسب [5] ، لإحساسه بصعوبة السير فى أوديته المتشعبة ، كما ذيل الكتاب بالكلام على مفاخرة عدنان وقحطان [6] والكلام على ديانات العرب [7] ، وقدم وثيقة فى أنساب البربر وهى التى يظن أنها الأصل الأصيل لكل ما عرف علماء النسب من العرب عن أنساب البربر ، وهى المرجع الذى اعتمد عليه ابن خلدون فى تاريخه [8] . وميزات أخرى تتجلى بعد ذلك فى ذكره لنسب بنى اسرائيل ، أفادته فيه خبرته الواسعة بالتوراة [9] وذكره لأنساب ملوك الفرس [10] ، وبذلك جعل ابن حزم من دراسته للأنساب وثيقة جامعة لأنساب العرب ومن لاذ بالعرب واتصل بهم فى هذه الفترة الأصيلة من دنياهم ، هذا مع الإيجاز الكامل وحذف الفضول ، والاستيعاب ، والتحقيق الدقيق .

ومع ذلك فباب الأنساب ليس بالأمر الهين ، ولا هو بالصعب ، ولكنه أصعب من الصعب [11] - ولذا - فإن ابن حزم لم يسلم من بعض الهفوات التى أخذت

---

(١) انظر الجمهرة ص ٣٦ .
(٢) انظر ص ٦ .
(٣) انظر ص ٧ .
(٤) انظر ص ٩ .
(٥) انظر الصفحات من ٤٦٣ الى ٤٨٧ .
(٦) انظر الصفحات من ٤٨٧ الى ٤٩٠ .
(٧) انظر ص ٤٩٥ وص ٤٩٨ وص ١٤ (مقدمة)
(٨) انظر ص ٥٠٣ وص ١٤ مقدمة .
(٩) انظر ص ٥١١ .
(١٠) انظر - عبد السلام هارون : مقدمة تحقيق الجمهرة ص ١٤ ، ١٥ .
(١١) انظر عبد السلام هارون ١٨ (مقدمة الجمهرة) .

عليه فى هذا الباب ، سواء فى المنهج أو المادة . فمما أخذ عليه فى المنهج تفكك المعلومات بين يديه أثناء العرض فى بعض الأحايين ، وذلك بتأثير الاستطرادات التى تدخل فيما يعرف باسم « تداعى المعانى » ثم اضطراره إلى العودة لايفاء الموضوع حقه .. فيقول مثلا : « رجع الكلام على تاريخ العلويين » بعد أن يستطرد إلى حديث جانبى عن حركة الزنج (١) .

وقد يشفع له فى هذا المأخذ أن طريقة « الحواشى » لم تكن قد عرفت بعد . وكثيراً ما يربك القارىء بتقديمه المفعول على الفاعل مثل قوله : « وإمامة محمد تدعى القرامطة (٢) » ، وغيرها من الأساليب الحزمية التى تربك فى باب النسب الصعب بطبيعته .

كما أن كثرة التفريعات سلاح ذو حدين ؛ وحدها السلبى أنها تبعد القارىء عن الأصول والأجزام .. وقد شعر ابن حزم بالمعاناة التى سيتكلفها قارىء كتابه ، فعمد إلى تلخيصه كما ذكرنا سلفا .

وهذا المنهج الصعب الذى انتهجه ابن حزم أوقعه فى بعض الأخطاء من ناحية المادة العلمية . ومن هذه الأخطاء الظاهرة قول ابن حزم فى مكان من كتابه إن رسول الله ﷺ : « لم يعقب ذكرا إلا إبراهيم ومات صغيراً ولم يستكمل عامين فى حياة النبى عليه الصلاة السلام (٣) » — وهو خطأ واضح لا يسقط فيه مثل ابن حزم ، وإنما جرته إليه نزعته فى إطلاق الأحكام الجازمة القاطعة ، وقد أورد هو نفسه — دون أن يدرى — تصويباً لهذا الخطأ حين قال بعد ذلك بقليل : « وكان لرسول الله ﷺ من الولد سوى إبراهيم : القاسم ، وآخر اختلف فى اسمه ، فقيل الطاهر ، وقيل الطيب ، وقيل عبد الله ... ماتوا صغاراً جداً (٤) » .

ومن ذلك أيضاً قوله فى عبارة متناقضة التركيب والدلالة :

---

(١) انظر الجمهرة (تحقيق عبد السلام هارون) ص ٥٧ .

(٢) انظر ص ٥٩ .

(٣) انظر ص ١٥ .

(٤) انظر ص ١٦ وهذا يجعلنا نرجح أن الخطأ الأول خطأ مطبعى من النساخ أو سهو .

« أما أبو العباس أمير المؤمنين فأعقب بنيين ، أكبرهم محمد ولى البصرة ، ومات عن غير عقب . ولا عقب لأبى العباس السفاح (١) » .

وثمة ملاحظات أخرى . بعضها يعود إلى منهج ابن حزم فى إطلاق الأحكام العامة ، وبعضها يعود إلى النساخ (٢) أو المحققين (٣) ، لكنها كلها لا تحول دون أن يظل جهد ابن حزم فى الأنساب فى قمة جهود النسابة والمؤرخين .

 ثالثاً : السيرة الذاتية :

عبارة « السيرة الذاتية » من العبارات الحديثة ، التى لم تستعمل - كما يؤرخ قاموس اكسفورد - قبل عام ١٩٠٨ م . وإن كانت كتابة الإنسان لتاريخ نفسه من الأبواب المعروفة قبل ذلك فى تواريخ العالم كله (٤) .

ومهما تنوعت أشكال السيرة الذاتية وألوانها ، من يوميات أو اعترافات أو رسائل - فإنها - على العموم - تعريف الكاتب بخبايا نفسه : نشأته ، وأطوار حياته ، وتجاربه ، وظروفه السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى لازمت حياته .. وذلك فى صراحة وشجاعة وموضوعية (٥) .

والسيرة الذاتية إذا توافرت لها الشروط الثلاثة سالفة الذكر تصبح باباً من أهم أبواب التاريخ فإن حياة « العظيم » حين يكتبها بقلمه هى أحسن ما يكتب عنه (٦) لأنه أقدر من أى إنسان آخر على ترجمة نفسه وحياته . بل إن السيرة الذاتية

---

(١) انظر الجمهرة (تحقيق عبد السلام هارون)

(٢) ورد فى ص ٣١ قوله عن القائم : « وتخلف بنا ذكرا هو أمير المؤمنين اليوم » وهذا لا يمكن أن يكون من كلام ابن حزم لأن هذا لم يل الخلافة إلا فى حدود سنة ٤٦٧ هـ وابن حزم مات سنة ٤٥٦ هـ . وقد نص ابن حزم فى الصفحة نفسها على ان الخليفة القائم هو الخليفة الان - وهو ما يستقيم زمنا - والتناقض جاء من إضافات النساخ .

(٣) انظر مقالة الأستاذ حمد الجاسر بمجلة المجمع العلمى العربى بدمشق مجلد ٢٥ ففيها نقد جيد فى نحو ٧٠ موضعا لتحقيق بروفنسال للجمهرة أما تحقيق أستاذنا عبد السلام هارون فقد برأ من كثير من هذه الأخطاء .

(٤) نقلا عن : على بركات : مقال رواد السيرة الذاتية مجلة العربى عدد ١٦٥ .

(٥) انظر على بركات : رواد السيرة الذاتية مقال بمجلة العربى الكويتية عدد ١٦٥ أغسطس ١٩٧٢م بتصرف .

(٦) انظر محمد عبد الغنى حسن : التراجم والسير ص ٢٣ .

فى هذه الحال تندرج تحت قائمة التقارير العمومية [١] التى هى من جملة الوثائق التاريخية ذات الشأن .

وفى تراثنا التاريخى عرفت الترجمة الذاتية ، بشكل متناثر وجزئى وعابر ، كما عرفت بتركيز وتفصيل ، وفى كتاب مستقل . وهذا أمر لا خلاف حوله .

لكن الخلاف يدور حول أفضلية السبق وحق الريادة فى هذا اللون من التعبير التاريخى .

وفى رأى بعضهم أن سيرة عمارة اليمنى الذى عاش فى القرن السادس الهجرى – وصاحب كتاب النكت العصرية – من أقدم ما عرفنا فى هذا الفن . وقد تسبقه سيرة المؤيد داعى الدعاة الاسماعيلى ، الذى عاش فى منتصف القرن الخامس الهجرى ، لكنها ظلت تغفل الاشارة إليها فى كتب التاريخ نظراً للطبيعة السرية فى المذهب الاسماعيلى نفسه [٢] .

أما من التراجم الوجيزة المبكرة فترجمة ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ لنفسه [٣] ويرى آخرون أنه وإن سبقه كثيرون إلى كتابة السيرة الذاتية كياقوت الحموى فى معجم الأدباء ، ولسان الدين بن الخطيب فى « الإحاطة فى أخبار غرناطة » وابن حجر فى « رفع الاصر عن قضاة مصر » – فإن ابن خلدون هو أول باحث عربى يكتب عن نفسه ترجمة رائعة مستفيضة يتحدث فيها عن تفاصيل ما جرى له .. بدقة المؤرخ الأمين الحريص [٤] .

بيد أننا نذهب هنا – إقراراً للحقيقة التاريخية من وجهة نظرنا – إلى أن ابن حزم الأندلسى هو الرائد الحقيقى لفن السيرة الذاتية فى التاريخ العربى .. وقد قدم لنا فى كتابه طوق الحمامة سيرة ذاتية لشبابه تمتاز بالصراحة والصدق والشجاعة ..

---

(١) انظر لويس جوتشلك : كيف نفهم التاريخ ص ١١٩ .

(٢) انظر محمد عبد الغنى حسن : التراجم والسير ص ٢٤ .

(٣) انظر المكان السابق .

(٤) دكتور علي عبد الواحد وافى : عبقريات ابن خلدون ١١٣ .

كما قدم فى كتابه « رسالة فى مداواة النفوس » سيرة لشيخوخته تمتاز بالتجربة والوعى .. وقدم لنا – إلى جانب هذين الكتابين المستقلين – معلومات أخرى تتناثر فى كل كتبه ، حتى فى المحلى فى الفقه[1] .. وفى الفصل فى الملل والنحل[2] وغيرها .

وقد آثرنا حين عرضنا حياة ابن حزم فى صدر هذا البحث[3] – أن نلجأ إلى ابن حزم فى أكثر ما أوردناه .. أى أن ابن حزم – على وجه العموم – هو الذى كتب لنا سيرته فى هذا البحث ، بحيث إننا نجد أنفسنا هنا فى غنى عن أن نستعرض تفصيلات حياته ، للدلالة على طول باعه فى باب السيرة الذاتية .

وحسبنا أن نستعرض فى هذا المقام الدعائم الأساسية التى بنى عليها ابن حزم تاريخه لنفسه[4] .

يصرح ابن حزم فى صدر طوق الحمامة بأنه إنما يكتب سيرة ذاتية لنفسه ، فيقول لصاحبه الذى يكتب الطوق له : والذى كلفتنى لابد فيه من ذكر ما شاهدته حضرتى ، وأدركته عنايتى ، وحدثنى به الثقات من أهل زمانى[5] .

ولا نكاد نمضى – بعد ذلك – خطوات من كتاب طوق الحمامة لابن حزم حتى نجد أنفسنا أمام فيض من ذكرياته عن نفسه وعن أصدقائه ، وآخرين مجهولين وكلهم من العشاق .. والكتاب إلى جانب ذلك معرض حافل للحديث عن شيوخ ابن حزم، والشخصيات العامة فى قرطبة ... والحفلات الخاصة ... ومساكن آل حزم ومستواهم الارستقراطى[6] ... واعترافاته المخلصة التى ألقى بها فى جرأة وصدق غير معهودين فى الفكر العربى على أيامه وما بعدها إلى أيامنا[7] .

---

(١) انظر الكتانى : معجم فقه ابن حزم – (فصل ابن حزم من المحلى) ص ٦٧ وما بعدها

(٢) انظر – مثلا – مجادلاته وأسماء خصومه ومجادليه – وقد ذكرناهم من قبل .

(٣) انظر الفصل الثانى من الباب الأول .

(٤) قسم آسين بلاثيوس مصادر السيرة الذاتية لابن حزم بين كتاباته المخطوطة والمطبوعة ورأى أن مصادر سيرته فى كتبه المطبوعة تتوافر فى : الفصل – الأخلاق والسير – الطوق – نقط العروس – الجمهرة – رسالة فضائل الأندلس .. انظر مقالة ابن حزم فى قرطبة .

(٥) انظر ص ١٦ .

(٦) انظر د – الطاهر مكى : دراسات عن ابن حزم ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٧) المكان السابق – انظر د – مصطفى عبد الواحد « دراسة الحب فى الأدب العربى » ج ٢ ص ٢٦٠ وما بعدها .

وعبر عشرات التجارب فى الحب الذى صوره ابن حزم : بكل جرأة ودون خوف من المجتمع ... والمشاركة فى حل مشاكل أصدقائه المحبين .. والحياة الراقية التى يعيشها ابن حزم مع أفراد الطبقة العالية ... وأيضاً من جانب آخر مع تجاربه فى الحياة ، حيث فقد كثيراً من الأصدقاء .. وحيث غدر به كثيرون ... وحيث ضاع منه مجد أسرته .. وأملاكها فى قرطبة ... وتنقل فى بلاد الأندلس .. باحثاً عن الأمن ..

كل ذلك يصوره لنا ابن حزم من خلال كتابه الطوق دون أن نحس أنه يفصل نفسه عن المجتمع الأندلسى .. بل إننا لنحس دائماً أنه النموذج المعبر عن هذا المجتمع دون رياء أو زيف .

ونحن نستطيع أن نميل باطمئنان كبير إلى تصديق ابن حزم فى سيرته الذاتية كلها لعدة قرائن : منها أنه صرح لنا بقدر كبير من خصوصياته [١] ما كان أغناه عن التصريح بها لو أنه كان من أهل الرياء ، ومنها أنه – وهو الفقيه الظاهرى – أقسم لنا بالله أجل الإقسام عندما أراد تأكيد معنى العفة فى نفوسنا ، وإخبارنا أنه ماحل مئزره على فرج حرام قط ، ولا يحاسبه الله بكبيرة الزنا [٢] – ولم يطلب منه أحد هذا القسم . ومنها أنه – فى ثنايا اعترافاته نفسها – حدثنا – فى مساحة مسهبة – عن جريمة الكذب .. واعتبر الكفر جزءاً منها ... وأنها كبيرة من الكبائر ولا يبلغ بعالم ورع فقيه كابن حزم أن يسجل على نفسه تناقضاً واضحاً .. ينم عن عدم خشية الله إطلاقاً ، وكيف يكذب وهو يقول فى الطوق : كل ذنب يثوب عنه صاحبه .. وكل ذام فقط يمكن الاستتار به والتوبة منه ، حاشى الكذب فلا سبيل إلى الرجعة عنه ولا إلى كتمانه ... وما رأيت قط كذاباً ترك الكذب ولم يعد إليه ... ولا بدأت بقطيعة ذى معرفة إلا أن أطلع له على الكذب [٣] .

ثم إن خصوم ابن حزم – وما أكثرهم قد قرأوا اعترافاته ... ونعوته لنفسه ،

---

(١) انظر الطوق ص ٧٩ ، ١٤٥ وانظر المجلس الذى ضمه مع من كان يحب وكيف يصفه فى ص ٩٣ .
(٢) انظر الطوق ص ١٦٥ .
(٣) ص ٨٥ وانظر ما بعدها .

فلو كان فيه مطعن لما تركوه ، بل لكان ذريعة لاعلان حرب كبيرة عليه (١) ، لكننا لم نر من قدحه فى دينه .. ولا من رماه بالكذب ، مع أنهم تقولوا عليه الأقاويل الكثيرة .

ومن خلال التجارب أيضاً يطلعنا ابن حزم على أخلاقه فى الوفاء وعزة النفس : فما شيء أثقل عليه من الغدر ، ولقد منحه الله عز وجل الوفاء لكل من يمت له ولو بلقية واحدة (٢) ، ومنحه عزة النفس التى لا تقر على الضيم (٣) .

لقد صور لنا (الطوق) ابن حزم فتى وشاباً ورجلا .. أما ابن حزم الذى يعطى خلاصة تجاربه ، ويرسم صورة حياته بإيجابياتها وسلبياتها النفسية .. كى يتعظ الآخرون ... فيصوره لنا كتاب آخر صغير . يسمى رسالة فى مداواة النفوس .. الذى أنفق فى تسجيل ملاحظاته - كما يقول : « أكثر عمره (٤) » « وآثر تقييد ما فيه بالمطالعة له والفكرة فيه على جميع الملذات التى تميل إليها أكثر النفوس ، وعلى الازدياد من فضول المال (٥) » .

وفى غير هذين الكتابين المباشرين .. هناك جوانب فى سيرة ابن حزم مبثوثة فى بقية تراثه ، نستطيع منها أن نعرف دراسته وثقافته وآراءه (٦) وشيوخه ، ومؤلفاته واتجاهاته السياسية وأصدقاءه، ومجادليه من مسلمين وزنادقة ويهود وغيرهم ممن عاصروه فى المجتمع الأندلسى .

ومن الجدير بالذكر أن تراث ابن حزم سواء منه ما كان مباشراً فى التأريخ لحياته ، وما جاء هذا منه عرضاً - قد قدم لنا وثائق كثيرة شعرية ونثرية ورسائل وتراجم

---

(١) انظر د - الطاهر مكى : دراسات عن ابن حزم ص ٢٢٦ .

(٢) الطوق ١١٣

(٣) الطوق ١٥٠ .

(٤) رسالة فى مداواة النفوس (ضمن رسائل ابن حزم) ص ١١٥ .

(٥) انظر رسالة التلخيص لوجوه التخليص من (الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى) ص ١٤٠ ، ١٤٣ ، ٢٧٣ وغيرها .

(٦) انظر مثلا : رسالة البيان عن حقيقة الايمان من رسائل ابن حزم ص ٢٣ بتحقيق د - إحسان عباس .

وجيزة للرجال الذين أسهموا في صنع الحياة الفكرية والسياسية كما صور لنا نماذج من حياة الطبقة الراقية ساكنة القصور والمالكة لزمام الأمور فى الأندلس ...

وكل هذه الوثائق تمد المؤرخ بزاد جيد عند الحديث عن أندلس القرن الخامس الهجرى ، وإن كانت قد ارتبطت بسيرة ابن حزم الذاتية .

 رابعاً : التاريخ الموضوعى :

توطئة :

لابن حزم دراسات تاريخية فى عصور التاريخ الإسلامى فى المشرق والمغرب إلى عهده .

كما أن له دراسات تاريخية مستقلة فى قضايا جزئية من هذا التاريخ . ومن الملاحظ على منهج ابن حزم أنه يتناول الموضوع الواحد فى أكثر من مكان ، مراعاة لأسباب التأليف وأهدافه (وقد تضمن كتاب الفصل بعضاً مما يتصل بهذا التاريخ على نحو متناثر ، كما أن الكتاب قد تضمن موضوعات متكاملة – ولاسيما فى عصرى النبوة والراشدين – أما جمهرة أنساب العرب ، فقد عرض لهذا التاريخ كله بطريقة أخرى تأتى فيها الحقائق التاريخية تابعة لسلسلة الأنساب ومتعلقة بها) .

وبطريقة أخرى أقرب إلى التكاملية قدم لنا ابن حزم التاريخ الإسلامى كله إلى عصره فى نقط العروس ، مركزاً على الجوانب السياسية ، وعلى وظيفة الخلافة .

وما يقال عن هذه الدراسات يقال أيضاً عن جوامع السيرة الذى لخصه ابن حزم فى رسالة أخرى مخطوطة تسمى « جمل من التاريخ » .

والحقيقة أن هذا المنهج يقودنا إلى ذكر عدة حقائق تتعلق بجهود ابن حزم فى التاريخ الموضوعى :

١ – لقد كان ابن حزم يهدف من سرد التاريخ الإسلامى إلى غايات تعليمية وكان يهدف إلى نشر فكره بكل الطرق .

٢ – كان ابن حزم يهدف إلى تجريد هذا التاريخ مما هو مناط شك ولبس .

٣ – وهو يفصل مرة ، ثم يوجز أخرى ، ثم يتناول التاريخ فى مجال التدليل على آراء تتصل بهذا التاريخ فى حالة ثالثة .

٤ – ونحن نرى أن ما قدمه ابن حزم يحتاج إلى أن يجمع إلى بعضه ، حسب العصور ، وفى هذه الحال سوف نجد لدينا تراثاً متكاملا ، يعطى صورة دقيقة عن أربعة قرون ونصف من تاريخنا – لا تخلو من وجهات نظر ومعالم منهج – وهى بقلم محقق ثبت موسوعى النظرة علمى المنهج ، وهو ابن حزم – وعلى سبيل المثال : يمكن أن تضم رسالة جوامع السيرة ، ورسالة جمل التاريخ ، وما جاء فى « الفصل » عن النبى ﷺ وما جاء فى نسبه الشريف فى الجمهرة ، ورسالته الكبيرة فى حجة الوداع .. وذلك وفق تنظيم ملائم .

وبهذا نخرج « تاريخ » ابن حزم لعصر النبوة .

وفى الامكان أيضاً ضم ما جاء فى الفصل عن الخلفاء الراشدين ، ورسالة جمل فتوح الاسلام بعد رسول الله ، ورسالة المفاضلة بين الصحابة ، ورسالة فى أسماء الصحابة رواة الحديث .

وبهذا نخرج تاريخ ابن حزم لفترة الراشدين .

أما تاريخ الأندلس ، الذى أعطاه ابن حزم كثيراً من جهده ، فيمكن أن يضم فيه ما جاء فى كتاب الجمهرة عن الأندلس – وهو كثير – ويضاف ذلك وفق تنظيم ملائم إلى رسالة فضائل أهل الأندلس ، وإلى ما جاء فى رسالة التلخيص لوجوه التخليص ، وإلى بعض ما جاء فى طوق الحمامة والفصل .

وفى تاريخ المشرق تضم رسالة أسماء الخلفاء المهديين والأئمة أمراء المؤمنين إلى رسالة نقط العروس ، وإلى كثير مما جاء فى الفصل وجمهرة الأنساب .

إن هذا التنظيم المتكامل سوف يعطينا صورة واضحة وافية لتاريخ ابن حزم لهذه الفترات ، إذ أن ابن حزم لم يكن مؤرخاً بالمعنى التقليدى ، وإنما كان مؤرخاً من طراز خاص .. يكتب لهدف يراه ، وليس لأنه محترف لكتابة التاريخ ، ولم يكن يهمه إلا أن يحقق أهدافه .



تراث ابن حزم فى التاريخ الموضوعى :

(فى السيرة النبوية) :

١ - جوامع السيرة :

هذا كتاب من كتب ابن حزم الكبيرة التى استقلت بموضوع واحد محدد هو سيرة النبى عليه الصلاة والسلام وقد ورد فى كل المصادر التى تحدثت عن مؤلفاته وأما تسمية الكتاب فقد تصرف فيها باختصار أو إطناب فقيل « السيرة النبوية لابن حزم » وقيل « الجوامع » وما إلى ذلك (١) .

تقع النسخة المطبوعة التى قام على تحقيقها الأستاذان الدكتور إحسان عباس ، والدكتور ناصر الدين الأسد فى مائتين وسبعين صفحة من القطع الكبير (٢) وتضم بين دفتيها كل ما يتصل بالسيرة الزكية من نسبه عليه السلام ومبعثه ومعجزاته وحجه وعمراته وصفته وأسمائه وكتابه ورسله ونسائه وأولاده وأخلاقه (٣) ....

ونستطيع أن نطلق على هذه الموضوعات : الفصل الأول ... أما الفصل الثانى فيضم جملا أكثر تفصيلا من تاريخ الرسول منها : المسلمون الأوائل ، والمجاهرون بالأذى ، وصور التعذيب والفرار بالدين ، وعام الحزن ، والاسراء ، والعقبتان وأسماء من بايعوا فى كل عقبة وفرض الزكاة (٤) .

ويضم الفصل الثالث (تجاوزا كذلك) المرحلة التالية للهجرة (٥) كغزواته عليه السلام - وشهداء كل غزوة وبعوثه ، وحجة أبى بكر الصديق - وحجة الوداع ووفاته ﷺ .

---

(١) انظر ترجمة ابن حزم : تذكرة الحفاظ للذهبى ، وانظر جوامع السيرة (مقدمة) ص ١٥ وانظر د - صلاح الدين المنجد : نقد جوامع السيرة - مقال بمجلة معهد المخطوطات العربية م ٢ ج ١١ شوال سنة ١٣٧٥ هـ .

(٢) طبع دار المعارف بمصر .

(٣) انظر صفحات ٧ ، ١٦ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٩ وغيرها .

(٤) انظر ص : ٤٤ ، وما بعدها .

(٥) انظر ص ٨٥ وما بعدها .

حجة الوداع :

خص ابن حزم « حجة الوداع » بكتاب كبير جمع فيه بين الحديث والتاريخ فى تناسق وانسجام ، فقدم لنا « الواقعة التاريخية بلفظه هو ثم أيدها – بعد ذلك – بمجموعة من الأحاديث المتصلة الصحيحة ... حتى يستطيع استنباط مايرى من أحكام شرعية على أساسها .

ويقع الكتاب فى طبعته الثانية التى أصدرها المحقق الدكتور – ممدوح جقى فى ثلاثمائة وخمس وثلاثين صفحة من القطع الكبير (١) .

وقد صدره ابن حزم بمقدمة فى ثلاث صفحات ذكر فيها أسباب تأليفه للكتاب ومنهجه فيه ، فقال : إن الأحاديث قد كثرت فى وصف عمل الرسول (ﷺ) فى حجة الوداع ، وأتت من طرق شتى ، وبألفاظ مختلفة ، ووصفت فصول ذلك العمل المقدس فى أخبار كثيرة .. حتى صار ذلك سبباً إلى تعذر فهم تأليفها ، وحتى ظن قوم أنها متعارضة ، وترك أكثر الناس النظر فيها من أجل ذلك .. فجمعنا على نحو متفق لا تعارض فيه ، ووصلنا ما بين أجزائها .. حاشى فصلا واحداً لم يلح لنا فيه فصل الحقيقة عليه وهو : أين صلى رسول الله الظهر يوم النحر أبمنى أم بمكة ؟. وذلك مع طول البحث واستقراء الأحاديث ، وقد أوردناهما معا وما عارضهما أيضاً (٢) ....

ومن معالم منهجه فيه – كما ذكر – إيراد ما يظن البعض أنه لايعارض الآثار التى اعتمد عليها ، وبيان عدم تعارضها ، وعدم إطلاقه الأحكام على مالم يهتد إلى وجه الرأى فيه (٣) .

وقد ضم الكتاب سرداً وتمحيصاً لكل القضايا المتصلة بحجة الوداع ، وأهمها :

---

(١) طبع دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٦ م

(٢) انظر المقدمة ٤٤ .

(٣) انظر حجة الوداع ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ .

- إعلامه عليه الصلاة السلام الناس بخروجه للحج وتاريخ خروجه من المدينة .
- أين صلى النبى ظهر يوم خروجه .
- التخيير والإلزام فى فسخ الحج .
- موضوع حيض عائشة .
- وقت دخول الرسول مكة .
- إهلال على وأبى موسى الأشعرى .
- تقديم الصلاة على الخطبة .
- نص خطبة يوم عرفة .
- الأذان والإقامة بعرفة .
- طوافه بعد الإفاضة .
- عدد ما نحر الرسول بمنى .
- إهداؤه عن نسائه .
- شربه من زمزم .
- نزوله بخيف ومنى .
- مقامه بمكة .

إلى غيرها من القضايا التى التزم فيها ابن حزم تطبيق منهجة السالف الذكر .



(٣) جهود متفرقة لابن حزم فى السيرة النبوية :

وإلى جانب جوامع السيرة وحجة الوداع ، وتناول ابن حزم موضوعات السيرة فى غير مكان ، ومن أكثر من زاوية .

فقد تناول ابن حزم السيرة النبوية من زاوية « الدفاع عنها » أمام أعدائها من اليهود والنصارى ، حيث حصر الشبهات الأساسية التى أثارها أعداء الاسلام حول حياة النبى علية الصلاة والسلام ومواقفه ... وكان ذلك فى الجزء الرابع من كتابه « الفصل فى الملل والنحل » .

وقد حصر ابن حزم شبهات أعداء الاسلام حول الرسول فى ثمانى شبهات هى :

« قصة عبس وتولى ، والغرانيق ، وتأخر الوحى بسبب عدم تقديم النبى المشيئة وقصة زينب بنت جحش ، وقبوله الفداء فى أسارى بدر ، وقوله عليه السلام إنه لو كان مكان النبى يوسف لأجاب الداعى للخروج من السجن ، وخطئه فى الصلاة وما زعمه بعضهم من شكه فى الوحى [1] » .

وقد فند ابن حزم هذه الشبهات معتمداً على منهج النقل ، وبدائه العقل ، وذلك فى صفحات متعددة كاملة من الفصل [2] .

ومن جانب آخر تناول ابن حزم السيرة فى معرض استخلاص الأحكام الشرعية وذلك فى كتابه « الإحكام فى أصول الأحكام » كتطبيقه عليه السلام مبدأ الشورى [3] وحضه على تعلم العلم [4] ، وصلاته على المنافقين ونهى الله له عن ذلك [5] وتركه للأفضل أحياناً رحمة بالمسلمين [6] وغير ذلك .

كما تناول ابن حزم السيرة فى مجال « التعليم » فاختصرها للصغار فى رسالته « جمل من التاريخ » وذلك فى خمس عشرة صفحة من القطع المتوسط [7] .

(٤) تقويم جهود ابن حزم فى السيرة النبوية :

لكى نصل إلى تقويم سليم لجهود ابن حزم فى السيرة النبوية ، يجب أن نعرف تقدير ابن حزم لهذه السيرة ، فهو يراها الحقيقة الحية التى يمكن النظر إليها من أكثر من زاوية للوصول إلى الكمال الإنسانى فمحمد ﷺ هو نموذج الكمال الأعلى الذى يجب الاحتذاء به .

---

(١) انظر الفصل ٤ - ٢١ ، ٢٢ .
(٢) انظر الصفحات من ٢١ الى ٣١ .
(٣) انظر الإحكام ٥ - ٧٦٧ .
(٤) انظر المصدر السابق ٩٨٢ .
(٥) انظر المصدر السابق ٤٣٤ .
(٦) انظر المصدر السابق ٢٧٤ .
(٧) انظر « خلاصة أصول الإسلام وتاريخه » رسالتان لابن حزم الصفحات من ١١ الى ٢٥ بتحقيق أبى عبد الرحمن ابن عقيل و د . عبد الحليم عويس نشر دار الاعتصام ١٩٧٧م.

وهذه الغاية كانت واضحة كل الوضوح فى ذهن ابن حزم ، وقد عبر عنها بقوله: « من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا ومجمل السيرة ، والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها ، واستحقاق الفضائل بأسرها فليقتد بمحمد ﷺ ، وليستعمل أخلاقه وسيره ماأمكنه [١] » ويقول : « قد كان رسول الله ﷺ هو القدوة فى كل خير ، والذى أثنى الله تعالى على خلقه والذى جمع الله تعالى فيه أشتات الفضائل بتمامها وأبعده عن كل نقص [٢] » ويتصل بهذا التقدير – مايراه ابن حزم من عدم جواز التكنية بأبى القاسم أو نقل عبارة محمد رسول الله فى الخاتم [٣] .

ويرى ابن حزم أن العلم بسيرة النبى فرض على الفقيه ليعلم آخر أوامره وأولها ، وحربه لمن حارب وسلمه لمن سالم ، وما يتصل بذلك [٤] .

كما يرى ابن حزم أن أول الفروض العينية فى علم النسب « أن يعلم المرء أن محمداً ﷺ – الذى بعثه الله تعالى إلى الجن والإنس بدين الاسلام – هو محمد ابن عبد الله القرشى الهاشمى الذى كان بمكة ورحل منها إلى المدينة – فمن شك فى محمد ﷺ – أهو قرشى أم يمانى أم تميمى أم عجمى فهو كافر ، غير عارف إلا أن يعذر بشدة ظلمة الجهل » [٥] .

ومن هذا التقدير ، والوعى بأهمية السيرة النبوية فى التاريخ الإسلامى وفى الحضارة الإسلامية – ينطلق ابن حزم إلى عالم السيرة ، يلجه فى كل مرة من مدخل جديد – لكن الغاية فى كل مرة واحدة .

وسيرة الرسول – عند ابن حزم – تكفى بذاتها دليلا على نبوته : « فلو لم تكن له معجزة غير سيرته ﷺ لكفى [٦] » وسبب ذلك واضح : « فقد أتى – عليه السلام – إلى قوم لقاح لا يقرون بملك ولا يطيعون لأحد ولا ينقادون لرئيس ...

---

(١) رسالة مداواة النفوس (من رسائل ابن حزم) ص ١٢٢ .
(٢) المصدر السابق ١٤٣ .
(٣) انظر كتاب الجامع (مخطوطة جستر حيتى) الورقة الثانية .
(٤) انظر الأحكام ج ٥ ص ٦٩٣ .
(٥) جمهرة أنساب العرب ٢
(٦) الفصل ١ – ٩٠ .

قد سرى الفخر والعز والنخوة والكبر والظلم والأنفة فى طباعهم .. وهم أعداد عظيمة قد ملأوا جزيرة العرب فى نحو شهرين فى شهرين قد صارت طباعهم طباع السباع وهم ألوف الألوف قبائل وعشائر يتعصب بعضهم لبعض أبداً ... فدعاهم بلا مال ولا أتباع ، بل خذله قومه ، إلى أن ينحطوا من ذلك العز إلى غرم الزكاة ، ومن الحرية والظلم إلى جرى الأحكام عليهم ، ومن طول الأيدى بقتل من أحبوا وأخذ مال من أحبوا إلى القصاص من النفس ومن قطع الأعضاء ومن اللطمة ، من أجل من فيهم لأقل علج غريب دخل فيهم وإلى إسقاط الأنفة والفخر إلى ضرب الظهور بالسياط أو البغال إن شربوا الخمر وقذفوا إنساناً ، وإلى الضرب بالسوط والرجم بالحجارة إلى أن يموتوا إن زنوا ... فانقاد أكثرهم لكل ذلك طوعاً بلا طمع ولا غلبة ولا خوف[1] » .

وأيضاً فإنه عليه السلام نشأ فى بلاد الجهل لا يقرأ و لا يكتب ولا خرج عن تلك البلاد إلا خرجتين ... ثم أوطأه الله رقاب العرب كلها فلم تتغير نفسه ولا طالت سيرته إلى أن مات ودرعه مرهونة فى شعير لقوت أهله[2] » .

ففى ظل هذه الغاية ، وهذا التقديس والإجلال ، والتعرف على خطورة كل مايتصل بالنبى – عرض ابن حزم لسيرته عليه السلام ، فالتزم أدق توثيق أمكنه الوصول إليه ، حتى أستطاع أن يعيد للسيرة الثقة الكاملة فى رواتها بعد أن كاد يصيبها بعض ماأصاب كتب التاريخ من زيادة ونقص وتبديل وتغيير وتعدد روايات واختلاف آراء فى الحادث الواحد أو فى الأسماء والأرقام والشهور ، سواء منها ما يتصل بأحداث السيرة العامة أو بحياة النبى ﷺ .

---

(١) الفصل ٢ – ٨٩ .

(٢) الفصل ٢ – ٩٠ .

فعودة الثقة فى إطار منهج علمى سليم – هى أهم ما قدمه ابن حزم فى رأينا – إلى السيرة النبوية . ولا غرو – فى ظل هذا – أن تلقى سيرته شهرة كبيرة وأن تصبح مرجعاً معتمداً ينقل منه بعض من كتبوا فى السيرة ، مثل ابن كثير والمقريزى وابن عساكر كما ذكرنا سابقاً (١) وذلك على الرغم من تبينه لبعض الآراء المرجوحة كزعمه بأن والد الرسول مات وهو عليه السلام لم يكمل بعد ثلاث سنين (٢) فالجمهور على أن أباه توفى وهو فى بطن أمه ، وكجعله الحكم بن أبى العاص من طائفة المستهزئين (٣) ، وإنما كان من الذين يؤذون الرسول فقط ، وكإيمانه بأن إعجاز القرآن راجع إلى منع الله الناس عن مجاراته « بالصرفة » (٤) إلى غير ذلك من الآراء التى اعتمد فيها ابن حزم على اجتهاده ومنهجه فى البحث التاريخى .

 تراث ابن حزم فى تاريخ المشرق العربى :

(١) رسالة « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء »

هذا نص نفيس ضم تاريخاً للخلفاء من النواحى العامة والسياسية حتى عصر ابن حزم ، إلى منتصف القرن الخامس الهجرى .

ولعله أبرز نص وضع تاريخ الخلفاء بشكل منظم فى إطارات متعددة بحيث يكشف لنا تطور هذا النظام الاسلامى وما أصابه من فساد وتدهور ، دون أن يغفل تقديم التفاصيل الشخصية عن حياة الخلفاء وذويهم ، ودون أن يبسط العبر ، ويقدم رأيه فى كل خليفة .

« وأهمية هذه الرسالة ترجع إلى أنها خير معين لمن يريد أن يدرس نظام الخلافة

---

(١) وانظر جوامع السيرة (مقدمة) ص ٨ وانظر ص ٣٩ .

(٢) انظر جوامع السيرة ص ٥ .

(٣) انظر جوامع السيرة ١٤

(٤) انظر المصدر السابق ص ٧ .

الإسلامية ويطلع على حسناته وعيوبه ، فإن ابن حزم لم يترك من ذلك شيئاً إلا أحصاه عدا [1] » .

تقع الرسالة فى صورتها التى ظهرت بها [2] فى اثنتين وأربعين صفحة من القطع المتوسط . وهى تحوى فقرات متتالية لا يجمعها تنسيق جزئى وإنما يجمعها عنوان الرسالة فقط .

وأبرز ما تناولته بشأن الخلفاء الموضوعات التالية :

١ – الأسماء التى وقعت على الخلفاء (وهى فى الحقيقة ألقاب) إلى عصره سواء فى المشرق أو الأندلس .

٢ – من ولى العهد ولم يتسم أو تسمى ولم يتم له أمر .

٣ – من ولى الخلافة بعهد ومن وليها بتشاور .

٤ – من ولى الخلافة فى حياة أبيه .

٥ – من ولى وأخوه أسن منه حى .

٦ – أربعة إخوة ولوا الخلافة .

٧ – من ولى الخلافة صبيا .

٨ – من ولى مسناً تجاوز الستين .

٩ – أكثر الخلفا عمراً وأقصرهم عمراً .

١٠ – من خلع من الخلفاء وسلم ، ومن خلع وبقى معتقلا ، ومن خلع وسملت عيناه .

١١ – ومن خلع وقتل إثر خلعه .

١٢ – من طال عمره فولى عشرين سنة فصاعداً .

١٣ – المعرقات فى الخلافة فى النساء .

١٤ – ثلاثة رشحوا للخلافة ماتوا فى أربعين يوماً .

١٥ – حمقى الخلفاء .

---

(١) دكتور شوقى ضيف (مقدمة) تحقيقه للرسالة ص ٤٥ .

(٢) نشرت فى مجلة كلية الآداب المجلد ١١٣ الجزء الثانى ديسمبر ١٩٥١م بتحقيق الدكتور شوقى ضيف .

١٦ – ذوو الفتوح منهم .
١٧ – مجاهروهم بالانهماك فى المعاصى .
١٨ – ذوو السعد منهم .
١٩ – من قتل أباه منهم .
٢٠ – من قتل إبنه منهم
٢١ – من قتل أخاه .
٢٢ – من قتل عمه أو خلعه .
٢٣ – من غرائب الدهر .
٢٤ – من جلد قبل الخلافة .
٢٥ – أخلوقة لم يقع فى الدهر مثلها .

ونحن نرى أنه عمل إحصائى طريف ، يشبه أن يكون « معجماً تاريخيا » لكنه لا يخلو من إشارات تعكس رأى ابن حزم ، وتبين هدفه من هذا التتبع الإحصائى الظريف .

 (٢) رسالة (جمل فتوح الإسلام بعد رسول الله ﷺ) :

هذه رسالة على وجازتها – تتبع فتوحات الخلفاء – إلى عصر ابن حزم بعد رسول الله عليه السلام ، وتحصر أصحاب الفتوحات وما فتحه كل واحد منهم من البلدان .

وتبدأ الرسالة بكلمة عن الفتوح بعد رسول الله منذ ارتد أكثر العرب ثم تتناول فتوحات الخلفاء الراشدين ومنهم على بن أبى طالب الذى يعتبر ابن حزم قتاله للخوارج فتحاً ، ثم تتحدث عن فتوحات الأمويين منذ معاوية وحتى عصر ابن حزم ، بادئة بالخليفة مثنية بذكر كل بلد فتحه على حدة والقواد الذين قاموا بالفتح . وتعتبر الرسالة سجلاً للتاريخ العسكرى إلى عصر ابن حزم ، وقد طبعت ملحقة بجوامع السيرة[1]

(١) بتحقيق الدكتور إحسان عباس والدكتور ناصر الأسد وهى الرسالة الرابعة .

 ٣ – رسالة « أسماء الخلفاء والولاة وذكر مددهم » :

تتناول هذه الرسالة فى تركيز حياة الخلفاء ابتداء من أبى بكر حتى ولاية القائم بالله عبد الله بن القادر بالله – الخليفة فى عصر ابن حزم .

وفى هذه الرسالة التزم ابن حزم بذكر مالا بد من ذكره[١] فى حياة كل خليفة ، وعدم تكلف ذكر ماهو مشهور[٢] ، محافظا فى عرضه لسيرة كل خليفة على الوفاء بعدة حقائق لا تتخلف ، أبرزها :

– ذكر الاسم والكُنية .
– تاريخ البيعة وعمره إذ تولى .
– مدة الولاية ، وهو يعمد إلى تحديدها بالسنة والشهر واليوم .
– تاريخ وفاته وطريقة الوفاة ومدة عمره .
– ذكر أمه ونسبها وبيان كونها حرة أو أم ولد .

وهو لم يخل إلى جانب هذا الالتزام بإطلاق بعض الأحكام التى تمتاز بأسلوبها التقريرى الحاسم .

والحقيقة أنه حافظ على الموضوعية والعرض التاريخى الأمين فأرانا من خلال ذلك بعض الظواهر التى تستحق التسجيل . فمن بين تسع وثلاثين خليفة عرض ابن حزم لتاريخهم فى الخلافتين الأموية والعباسية من معاوية حتى القائم بالله أبى جعفر الخليفة العباسى فى عهده[٣] نجد أن عدد أمهات الخلفاء من الجوارى اللائى تحولن إلى « أمهات أولاد » بلغ تسع عشرة أما .

وكان نصيب خلفاء بنى أمية الذين بلغ عددهم ثلاث عشرة خليفة ثلاث أمهات أولاد فى رأى ، واثنتين فى رأى آخر ، هما أم يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان ، وتدعى « شاه فريد بنت خسرو بن فيروز ملك الفرس[٤] » .

---

(١) رسالة أسماء الخلفاء ص ٣٢٦ .
(٢) انظر المكان السابق .
(٣) انظر المصدر السابق ٣٨٠ .
(٤) انظر المصدر السابق ص ٣٦٤ .

وأم إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك .. وقد ذكر ابن حزم أنها أم ولد لكنه لا يعرف اسمها[1] ، وقد اختلف أمر مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية[2] .

أما خلفاء بنى العباس إلى عهده ، وقد بلغ عددهم ستة وعشرين خليفة فكان من بين أمهاته تسع عشرة أما كن جوارى وأصبحن أمهات أولاد .

وهذه ظاهرة أطلعنا عليها ابن حزم من خلال السرد المنتظم لحياة الخلفاء سهلة واضحة فى رسالته – موضوع البحث .



(٤) رسالة « أسماء الصحابة الرواة وما لكل واحد من العدد » :

تسير هذه الرسالة على نفس النهج الإحصائى الذى التزم به ابن حزم ، وهى إلى الحضارة أقرب منها إلى التاريخ بمعناه السياسي المعروف . وقد حصر فيها ابن حزم (حملة الحديث) عن رسول الله ﷺ ، بدءاً من أصحاب الآلوف ، وإنتهاء بمن روى عنهم حديث واحد لرسول الله .

وتقع هذه الرسالة فى أربعين صفحة من القطع المتوسط ، وهى الرسالة الثانية من ملحقات جوامع السيرة .



(٥) رسالة « أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهم فى كثرة الفتيا » .

وتمتاز هذه الرسالة بما تمتاز به الرسالة السابقة ، فهى ترتيب تنازلى لأصحاب الفتيا « على مراتبهم فى كثرة الفتيا فقط » وفيمن بعدهم إلى زمان ابن حزم وقد انتهى ابن حزم إلى أن المكثرين فى الفتيا سبعة هم : عائشة وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وسعد بن أبى وقاص وأبو بكر وحذيفة بن اليمان .. ثم ثلاثة عشر متوسطون ، والباقون مقلون . ومجموعهم مائة واثنان وستون مفتيا .

---

(١) انظر رسالة أسماء الخلفاء ص ٣٦٤

(٢) انظر المصدر السابق ص ٢٦٥ .



(٦) جمهرة أنساب العرب :

قدر لكتاب جمهرة أنساب العرب أن يحظى بشهرة واسعة ، وأن يحتل مكانة طيبة فى الفكر التاريخى الإسلامى ، وحسبنا ما ذكره العلامة ابن خلدون عن « ابن حزم النسابة » وكيف أنه جعله إمام النسابين والعلماء . والسبب فى هذه الريادة هو كتاب « الجمهرة » .

وقد اعتنى بتحقيق الجمهرة المستشرق المعروف « ليفى بروفنسال » لكنه وقع فى كثير من الأخطاء[1] نظراً لما يتطلبه تحقيق كتاب فى علم الأنساب من خبرة ودراية .

كما اعتنى به أيضاً المحقق الأستاذ عبد السلام هارون ونشره فى طبعة تلافت أخطاء الطبعة الأولى ، وأكملت ما كان بها من نقص .

ويقع كتاب الجمهرة فى تحقيقه الأخير فى عشر صفحات وخمسمائة من القطع الكبير .

وإذا كنا قد تناولنا جانبه الأساسى ، عندما تحدثنا عن « الأنساب فى تاريخ ابن حزم » فنحن نشير هنا إلى أن من الجوانب المهمة فى الجمهرة أنه « تاريخ » كذلك وأنه قد ضم بين دفتيه كثيراً من الأحداث التاريخية والقبلية والأدبية وأيام العرب والمشهور من أمثالها وأبنائها .

وقد ذكرنا نتفا من أخباره التاريخية ، ونحن نتحدث عنه فى النسب فنحن نكتفى بها ، كما أننا ذكرنا هناك بعض الأخطاء التى وقع فيها ابن حزم وإنها لأخطاء قليلة . كما عقدنا مقارنة بينه وبين غيره من كتب الأنساب خلصنا منها إلى إقرار « الفروق الكمية » التى كان سببها اهتمام ابن حزم بالأخبار التاريخية لم كان يتحدث عن نسبهم ، فأصبح كتابه مرجعاً فى التاريخ الإسلامى وفى أنساب العرب ، فى وقت واحد .

---

(١) انظر الأستاذ حمد الجاسر بمجلة المجمع العلمى العربى مجلد ٢٥ (مطبعة دار المعارف ١٣٦٨) وانظر الأستاذ عبد السلام هارون : مقدمة تحقيق للجمهرة .



(٧) رسالة « جمل من التاريخ »:

هذه مخطوطة ظهرت أخيراً وحققت[١]، وهى تضم بعض أخبار عن الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين إلى جانب ما ذكرته فى السيرة النبوية ، وهى تمتاز بالايجاز وتكاد تكون كتاباً تعليمياً . كتبه ابن حزم للصغار الذين كانوا يحملون إلى مجلسه ، وتبلغ صفحاتها خمسا وثلاثين صفحة من القطع المتوسط .



تقويم تاريخ ابن حزم للمشرق العربى :

هناك اتجاهات برزت فى تاريخ ابن حزم للمشرق العربى فى عصور الراشدين والأمويين والعباسيين .

ومن بين هذه الاتجاهات أنه لا يضفى قداسة كبيرة على عصر الصحابة ، ففى رأيه أن هذا العصر لايبلغ عصر الاحتجاج بل العبرة فى الاحتجاج هى الرجوع إلى الكتاب والسنة وحدهما لمعرفة ما صح من فتوى عن الرسول عليه الصلاة والسلام .. ومن حق المسلم أن يأخذ عن أى صحابى بشرط أن ينظر ، ويرى أن أدلة هذا الصحابى هى الأقوى والأوكد ، « وليس بعض الصحابة أحق بالاتباع من بعض ، فحتى لو صح عن عمر رضى الله عنه ... لكان رأياً منه ، غيره خير منه وهو ما أخبر به النبى ﷺ[٢]– وهذا الرأى يتفق – بالطبع مع أصول منهجه الظاهرى .

وفى الفتنة التى وقعت بين على ومعاوية بسبب مقتل عثمان يرفض ابن حزم آراء الشيعة والخوارج وبعض أهل السنة والمعتزلة ... وبعد أن يستعرض حججهم وآراءهم بالتفصيل[٣] وبعض ما يتصل بها من مواقف تاريخية – يذكر لنا بعض آرائه الخاصة فى تحليل هذه الفتنة التى احتلت من تاريخ المسلمين مكاناً بارزاً ، ومن عمل المؤرخين مساحة واسعة .

---

(١) انظر : خلاصة فى أصول الاسلام وتاريخة نشر دار الاعتصام ١٩٧٧ (رسالتان جديدتان لابن حزم) .

(٢) المحلى ٧ – ٥٥٩ وأنظر الإحكام ٤ – ٥١٢ وما بعدها .

(٣) انظر الفصل ٤ – ١٥٣ – ١٥٤

فابن حزم يرى أن عائشة والزبير وأمثالهما « ما أبطلوا إمامة على ولا طعنوا فيها ولا ذكروا فيه جرحة تحطه عن الامامة ولا أحدثوا إمامة أخرى ولاجددوا بيعة لغيّره ... فصح أنهم إنما نهضوا إلى البصرة لسد الفتق الحادث فى الإسلام من قتل أمير المؤمنين عثمان رضى الله عنه ظلماً[١] » .

وبرهان ذلك عند ابن حزم أنهم عندما اجتمعوا لم يقتتلوا أو تحاربوا فلما كان الليل عرف قتلة عثمان أن الدائرة ربما تدور عليهم - فبذلوا السيف فى عسكر طلحة والزبير ... ثم فى معسكر على .. فطعن الفريقان أن الآخرين هاجموا ودافع كل منهم - وهو محقق فى ذلك - عن نفسه ... فالفسقة من قتلة عثمان هم سبب هذه الحرب[٢].

« وأما أمر معاوية بخلاف ذلك ولم يقاتله على لامتناعه من بيعته لأنه كان يسعه فى ذلك ما وسع ابن عمر وغيره ، لكن قاتله لامتناعه من إنفاذ أوامره فى جميع أرض الشام وهو الإمام الواجبة طاعته ... ولم ينكر معاوية قط فضل على واستحقاقه للخلافة لكن اجتهاده أداه إلى أن رأى تقديم أخذ القود من قتلة عثمان[٣] » .

ويعقب ابن حزم تعقيباً جريئاً :

« ولا عجب ممن يجيز الاجتهاد فى الدماء وفى الفروج والأنساب والأموال والشرائع ... ويرى ذلك مباحاً لليث وأبى حنيفة والثورى ومالك .. وأشهب وابن الماجشون والمازنى ... فواحد من هؤلاء يبيح دم هذا الإنسان وآخر منهم يحرمه .. كرأيهم فيمن عمل عمل قوم لوط .. ثم يضيقون ذلك على من له الصحبة والفضل والعلم والتقدم والاجتهاد كمعاوية وعمرو بن العاص[٤] » .

وخطأ معاوية الكبير والوحيد عند ابن حزم أنه رأى تقديم القصاص على البيعة « ولو أنه بايع عليا لقوى به على أخذ الحق من قتلة عثمان[٥] » .

---

(١) الفصل ٤ - ١٥٨ .

(٢) انظر المكان السابق .

(٣) المصدر السابق ٤ - ١٦٠ .

(٤) الفصل ٤ - ١٦٢ .

(٥) انظر رسالة جمل فتوح الإسلام : ص ٣٤٠ .

والحقيقة أن رأى ابن حزم هذا لا يخلو من تعاطف مع معاوية والتماس أعذار له ، وإن كان هذا لا يجعل من ابن حزم ناصبيا ، فرأيه فى يزيد وعبد الملك ابن مروان واضح ، وإنما هو رأى أداه إليه اجتهاده .

أما فتوحات الراشدين ، فقد حصرها ابن حزم ، حصراً شاملا وجيزاً فى غير موضع ، واعتبر « حروب الردة » من فتوحات أبى بكر « وهى من أجل الفتوح » واعتبر عليا من جملة أصحاب الفتوحات وذلك فى قتله الخوارج وكفى به فتحا ... لأنهم كانوا لايرون طاعة خليفة[1]– وهذا – بلاشك – تكلف من ابن حزم .

وقد أغرم ابن حزم بحصر مدد حكم الخلفاء بدقة بالغة ، فأبو بكر تولى سنتين وثلاثة أشهر وثمانية أيام ، وعمر تولى عشر سنين وستة أشهر وخمسة عشر يوماً[2]» .

كما عنى بذكر تواريخ الوفاة بنفس الدقة ، وبذكر أمهات الخلفاء وأنسابهن[3] وهى ظواهر سنجدها فى تاريخ ابن حزم لبقية الخلفاء الذين عرض لهم حتى أيامه .

وقد أظهر لنا ابن حزم أنه يملك حاسة تاريخية تستطيع تقويم الأشخاص والدول تقويماً عادلا دون تأثير بالمواقف والظروف ، الضاغطة . ومن أبرز الأمثلة على ذلك حكمه على مروان بن محمد بن مروان بن الحكم آخر خلفاء بنى أمية ، فمع أنه لم يستقر له حال ولا ثبت فى مكان واحد واضطربت عليه الأمور بكثرة خروج بنى عمه عليه[4] إلا أن ابن حزم يلتزم روح الإنصاف فى الحكم على شخصه ويعتبره شجاعاً مات دون أن يمكن من نفسه[5]، مقبلا غير مدبر ، وسيفه بيده يحارب به حتى سقط[6].

---

(١) رسالة جمل فتوح الإسلام بعد رسول الله ﷺ ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ (من ملحقات جوامع السيرة) .

(٢) انظر رسالة جمل من التاريخ (مخطوطة) مكتبة جستر جيتى بدبلن ، الورقة الثالثة وانظر رسالة أسماء الخلفاء وذكر مددهم ص ٣٥٣ رسائل (جوامع السيرة) .

(٣) انظر رسالة أسماء الخلفاء المهديين ص ٣٥٣ وما بعدها (من رسائل جوامع السيرة) .

(٤) جوامع السيرة (رسالة أسماء الخلفاء والولاة) ٣٦٥ .

(٥) انظر المكان السابق .

(٦) انظر مخطوطة جمل من التاريخ الورقة الرابعة .

ومثل آخر أكثر بروزاً فى الدلالة على روح الإنصاف لدى ابن حزم فى دراسته لبنى أمية والعباسيين إلى عهده ...

فهو يمدح دولة أمية بقوله :

« وانقطعت دولة بنى أمية ، وكانت دولة عربية ، لم يتخذوا قاعدة ، إنما كان سكنى كل امرىء منهم فى داره وضيعته التى كانت له قبل الخلافة ، ولا أكثروا جمع الأموال ، ولا بناء القصور ، ولا استعملوا مع المسلمين أن يخاطبوهم بالتحويل ولا التسديد ، ويكاتبوهم بالعبودية والملك، ولا تقبيل الأرض ، ولا رجل ولا يد ، وإنما كان غرضهم الطاعة الصحيحة من التولية والعزل فى أقاصى البلاد (١) » .

ويقدم دليلاً إحصائياً مقارناً للدلالة على عروبة بنى أمية ، فيقول : « لم يل الخلافة فى الصدر الأول من أمه أم ولد : حاشىيزيد وإبراهيم ابنى الوليد – ولا وليها من بنى العباس من أمه حرة حاشىالسفاح والمهدى والأمين (٢) » .

لكنه مع ذلك – ينصف الدولة العباسية ويثنى عليها فى الجانب الذى يرى أنها تستحق أن يشاد بها فيه ... فيقول :

« وانتقل الأمر إلى بنى العباس ،... وكانت دولتهم أعجمية ، سقطت فيها دواوين العرب ، وغلب عجم خراسان على الأمر ، وعاد الأمر ملكاً عضوضاً محققاً كسروياً .

إلا أنهم لم يعلنوا سب أحد من الصحابة ، رضوان الله عليهم ، بخلاف ماكان بنو أمية يستعملون من لعن على بن أبى طالب رضوان الله عليه ولعن بنيه الطاهرين بنى الزهراء ، وكلهم كان على هذا ، حاشىعمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد رحمهما الله تعالى فإنهما لم يستجيزا ذلك .. وافترقت فى ولاية بنى العباس كلمة

---

(١) رسالة أسماء الخلفاء ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ (من ملحقات جوامع السيرة) .

(٢) نقط العروس ٨٨ .

المسلمين ، فخرج عنهم من منقطع الزابين دون أفريقية إلى البحر وبلاد السودان ، وجميع الأندلس وتغلب الكفرة على نصف الأندلس[1] » .

ومع هذا الجهد الذى بذله ابن حزم فى تأريخه للخلافتين : الأموية والعباسية إلى عهده ، فإنه تناقض مع نفسه فى ذكر بعض التواريخ ، بحيث إننا نجد أمامنا نماذج متعددة لهذا التناقض .

فقد حدد مدة خلافة معاوية تارة بعشرين سنة غير سبعة أشهر[2] وتارة بعشرين سنة غير أربعة أشهر[3] .

وحدد ولاية يزيد بن معاوية تارة ثلاث سنين وثمانية أشهر وأياماً[4] وتارة أخرى بثلاثة أشهر[5] .

وقد أهمل ذكر معاوية بن يزيد فى ذكره لخلفاء بنى أمية[6] أحياناً ، وذكره أحياناً أخرى . وحدد خلافة عبد الله بن الزبير بتسعة أعوام وشهرين ونصف تارة[7] ، وبتسعة أعوام وثلاثة أشهر تارة أخرى[8] .

وحدد ولاية هشام بن عبد الملك بتسعة عشر عاماً وسبعة أشهر غير أيام تارة[9] ، وبتسعة عشر عاما وسبعة أشهر غير أيام تارة أخرى[10] .

واختلط عليه اسم الخليفة أبى العباس المعتضد بالله فسماه مرة : أحمد بن محمد الموفق بن المتوكل[11] ومرة أحمد بن طلحة بن المتوكل[12] .

---

(١) نقط العروس ٨٨ وانظر مخطوطة جمل من التاريخ الورقة الرابعة .
(٢) انظر جوامع السيرة ٣٥٦ .
(٣) انظر مخطوطة جمل من التاريخ ورقة رقم ٤ .
(٤) انظر رسالة أسماء الخلفاء (من ملحقات الجوامع) ص ٣٥٨ .
(٥) انظر مخطوطة جمل من التاريخ الورقة الرابعة .
(٦) انظر رسالة الخلفاء ٣٥٨ ، ٣٥٩ .
(٧) المصدر السابق ٣٦٠ .
(٨) انظر مخطوطة جمل من التاريخ ، الورقة الرابعة .
(٩) انظر رسالة الخلفاء ٣٦٣ .
(١٠) انظر مخطوطة جمل من التاريخ ، الورقة الرابعة .
(١١) انظر مخطوطة جمل من التاريخ ، الورقة الخامسة .
(١٠) انظر رسالة الخلفاء ٣٧٥ .

وحدد ولاية أبى الفضل جعفر المقتدر بالله – بخمس وعشرين سنة غير شهرين[1] ، ثم حددها بخمس وعشرين سنة غير عشرين يوما[2] .

قدر ولاية أبى العباس الراضى بالله سبع سنين غير شهر تارة[3] واثنين وعشرين يوما ، وسبع سنين غير أيام تارة أخرى[4] .

وقدر ولاية أبى القاسم الفضل المطيع بن المقتدر تسعا وعشرين سنة وخمسة أشهر ونصفا تارة[5] ، وثلاثين سنة كاملة تارة أخرى[6] .

جعل خلافة أبى بكر عبد الكريم الطائع ستة عشر عاماً وأشهراً [7] ، ثم جعلها ستة عشر عاماً فقط مرة أخرى[8] .

وترجع هذه الأخطاء فى نظرنا إلى منهج ابن حزم فى التقييد الشديد للتواريخ ، ولعل هناك تصحيفاً من النساخ فى بعض الأعداد – كما أننا نرجح أن ابن حزم كان يكتب أحيانا من الذاكرة ، وبخاصة أن كثيراً من كتبه أصابها الإحراق ، ولعله – رحمة الله – لم يكن يستطيع معرفة ما انتهى إليه قبل ذلك ، حتى يتلافى مثل هذا القصور .

 تراث ابن حزم فى التاريخ الأندلسى :

(١) فضائل الأندلس وأهلها :

كتب ابن حزم هذه الرسالة دفاعاً عن « الأندلس » فى مواجهة « المشارقة » ، وقد كان السبب المباشر فى كتابتها – كما حكى لنا – أن ابن الربيب الحسن بن محمد

---

(١) انظر رسالة الخلفاء ٣٧٦ ، ٣٧٧ .
(٢) انظر مخطوطة جمل من التاريخ ، الورقة الخامسة .
(٣) انظر رسالة أسماء الخلفاء ص ٣٧٨ .
(٤) انظر مخطوطة جمل من التاريخ الورقة الخامسة .
(٥) انظر رسالة أسماء الخلفاء ص ٣٧٩ .
(٦) انظر جمل من التاريخ ، الورقة الخامسة .
(٧) انظر رسالة الخلفاء ص ٣٧٩ .
(٨) انظر مخطوطة جمل من التاريخ ، الورقة الخامسة .

القيروانى – المواطن – قد أرسل رسالة إلى أبى المغيرة عبد الوهاب ابن عم ابن حزم يعيب فيها على أهل الأندلس تقصيرهم فى تخليد علمائهم ومآثر فضائلهم[1] .

وقد اتخذ ابن حزم الأساس الفكرى وسيلة للتفضيل ، دون أن ينسى أن يضيف إلى ذلك خصائص قرطبة ، وما قدمته الأندلس – بعامة – من نتاج علمى .

فالرسالة بهذا جزء من التاريخ الحضارى للأندلس . وقد كانت رائدة فى الأندلس لفن المفاخرات وهو فن أبرزه شعور الأندلسيين بالحب لوطنهم الذى تحيط به المشكلات من أكثر من جهة ، وعلى خطى رسالة ابن حزم هذه جاءت رسالة ابن سعيد الأندلسى التى تمثل تذييلا لرسالة ابن حزم ، ثم أتت بعدهما بقرنين رسالة اسماعيل بن محمد الشقندى المتوفى سنة ٦٢٩ هـ ، فكانت تطوراً جديداً فى هذا الفن التاريخى .

وتقع رسالة ابن حزم فى إحدى وعشرين صفحة من القطع المتوسط ، وهى ثبت بأهم المؤلفات والعلماء المعتد بهم فى تاريخ الحضارة الأندلسية إلى عصر ابن حزم ، وسوف نتناولها بالتقويم بعد سردنا لمؤلفات ابن حزم فى التاريخ الأندلسى .

 ٢ ـ ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس :

هذا مخطوط لم يصل إلينا بعد ، لكن تلميذ ابن حزم أبا عبد الله الحميدى قد لخصه لنا أو ربما حمل إلينا أكثر ما فيه ، وذلك حين اتكأ عليه اتكاء كلياً فيما أورده صدر كتابه (جذوة المقتبس) عن تاريخ الأندلس منذ افتتاحها إلى عصره – وهى الفترة نفسها التى كانت موضوع كتاب ابن حزم المقصود .

وقد كان الحميدى أميناً صادقاً ، فاعترف لنا بعد أن أورد مقدمته عن تاريخ أمراء الأندلس إلى عهده أن ماأورده من تاريخ أمراء الأندلس قد استفاد أكثره من شيخه

---

(١) رسالة فضائل أهل الأندلس الصحفة الأولى تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد .

أبي محمد على بن حزم[1] ، كما أنه فى ثنايا الصفحات المذكورة قد ردد هذا الاعتراف غير مرة .

ولما كانت هذه المعلومات التاريخية التى ذكرها لم توجد فى كتاب من كتب ابن حزم التى طبعت ، فمن المرجح أن الحميدى قد نقلها عن مخطوطة ابن حزم المفقودة (ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس) .

ونحن نرجح شيئاً آخر : هو أن كتاب « الأمراء » هذا كان كبيراً ، ذلك لأن الحميدى قد اعتمد فى ذكر كثير من تراجمه على ابن حزم - وقد حللنا ذلك من قبل عند الحديث عن مدرسة ابن حزم التاريخية .

وليس فى مخطوطات ابن حزم كتاب مؤهل ليضم هذه المعلومات غير هذا الكتاب . وربما جاء بعده مخطوطه المعنون « بفهرست شيوخ ابن حزم » الذى لا نعتقد أنه يمكن أن يضم أكثر التراجم التى أوردها الحميدى واعتمد فيها على شيخه ابن حزم .



(٣) رسالة « التخليص لوجوه التخليص » :

تتجلى قيمة هذه الرسالة فى أنها تجيب عن عدة أسئلة وجهت لابن حزم يعنينا منها سؤالان هما :

- ما رأى ابن حزم فى الفتنة الأندلسية وانقسام البلاد إلى إمارات ؟ .
- كيف تكون السلامة فى المطعم والمأكل والملبس للذين يسكنون الأندلس فى ظل تلك الفتنة ؟

وإذا كان السؤال الأول سيفسر لنا بعض الأمور السياسية فإن السؤال الثانى يفسر لنا بعض الظواهر الاجتماعية والاقتصادية فى عصر الفتنة .

وتقع هذه الرسالة فى خمس وأربعين صفحة من القطع المتوسط[2] ، وتكاد

(١) انظر الجذوة ص ٣٦ .

(٢) من ملحقات كتاب : الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى بتحقيق الدكتور إحسان عباس .

تهيمن عليها ، وعلى أسئلتها وإجابات ابن حزم ، روح الإحساس بالأزمة الحضارية الأندلسية ، وروح النقمة على ملوك الفتنة المتصارعين .

 ٤ - طوق الحمامة فى الألفة والألاف :

يعتبر الطوق وثيقة تاريخية مهمة تناولت عصرى الفتنة والطوائف ، بل وألقت كثيرا من الأضواء على عصرى بنى عامر الذين وزر لهم والد ابن حزم .

وتكمن قيمة الطوق التاريخية فى أنه وثيقة تكشف لنا كثيرا من أبعاد الحياة الاجتماعية الأندلسية ، لم نكن نستطيع التعرف عليها من خلال كتب التاريخ السياسى وجميع من تناولوا « الطوق » بالدراسة مجمعون على أهمية الطوق فى معرفة حقائق خفية عن مجتمع الأندلس فى القرن الخامس الهجرى ، وبخاصة الحياة الاجتماعية للطبقة الراقية .

وقارىء رسالتنا هذه سوف يرى الطوق يتردد فى غير مكان كأحد المصادر الأساسية فى الحديث عن الأندلس اجتماعيا وسياسيا .

ولم تصل إلينا نسخة كاملة من الطوق حتى الآن وإنما وصلت إلينا نسخة قد حذف أكثر ما فيها من شعر ، ولا يدرى هل حذف شىء من نثرها أم لا ؟

وتقع النسخة التى اعتمدنا عليها ولعلها آخر مخطوط حقق للكتاب فى خمس وثمانين ومائة صفحة من القطع المتوسط(١) .

وقد حظى الطوق بتحقيقات ودراسات لعلها لم تتوافر لكتاب آخر من كتب الفكر الإسلامى(٢) . وكان للمستشرقين نصيب وفير فى هذا الاهتمام .

---

(١) بتحقيق الأستاذ الدكتور - الطاهر أحمد مكى . طبع دار المعارف .

(٢) نذكر هنا - على سبيل المثال - بعض الطبعات والتحقيقات والدراسات التى دارت عن الطوق ومنها : ١ - ترجمة خوان فاليرا الأسبانية . ٢ - ترجمة يونس نويحى إلى الأسبانية . ٣ - طبعة درك بتروف الروسى للطوق سنة ١٩١٤ (وهى الطبعة الأولى للنص العربى) ٤ - طبعة محمد ياسين عرفة . ٥ - طبعة ليون بلرشيه وله دراسة أيضا . ٦ - طبعة حسن كامل الصيرفى . ٧ - طبعة الدكتور الطاهر أحمد مكى وله دراسة أيضا . ٨ - دراسة لرينهادت دورى ٩ - دراسة - لكارل روكلمان . ١٠ - دراسة لحولد تسيهر . ١١ - طبعة لفان أراندونك المستشرق - دراسة للمستشرق الايطالى فرانشسكون جابريلى سنة ١٩٤٩ . ١٣ - طبعة بالروسية للمستشرق لبقان كوزمين سنة ١٩٣٣ ١٤ - دراسة للمستشرق الأسبانى اميليو غرسيه غومس .



تقويم تراث ابن حزم فى التاريخ الأندلسى :

يعتبر تاريخ ابن حزم للأندلس – تصويرا صادقا لأندلس النصف الأول من القرن الخامس الهجرى .

وإذا كان أبو مروان بن حيان قد قدم لنا التاريخ السياسى لهذا العصر وجاء بعده ابن بسام – فقدم النواحى الأدبية ، بما يمتاز به أولهما من مقدرة نقدية فائقة ، وما يمتاز به ثانيهما من جزالة وبيان مشرق – فإن أحداً منهما لم يوفق إلى شىء من تلك النظرات الصادقة ، والأحكام الصائبة النافذة التى أبداها ابن حزم نحو أحداث عصره ونحو مجتمع الطوائف(١) .

لقد عاش ابن حزم فى عصر فياض بالاضطرابات والأحداث المثيرة هو عصر إنحلال الخلافة الأندلسية ، وقيام دول الطوائف(٢) – كما نعلم – وقد شهد ابن حزم عن كثب – وبحكم طبقته الاجتماعية والسياسية – الكثير من أحوال هذا العصر وتقلباته . ومن تصرفات أمراء الطوائف ومثالبهم ، وبغيهم ، واستهتارهم وقد هزت هذه الأحداث مشاعره إلى الأعماق(٣) . ويضاف إلى هذا – أن ابن حزم أندلسى الولاء ، يدين لهذه الأمة الأندلسية ، العربية بمشاعره وعواطفه .. وبالتالى فإن ما آل إليه أمر الأندلس قد هزه هزا عنيفا ، فدفعته الاستجابة للتحدى إلى أن يقف مدافعا عن « إسلامية الأندلس » ، وعن « عروبتها » وعن « شخصيتها وتاريخها » .

---

١٥ – دراسة للمستشرق ليفى بروفنسال . ١٦ – ترجمة إلى الروسية للمستشرق سالة سنة ١٩٣٣ ، ١٧ – ترجمة إلى الانجليزية للمستشرق الأمريكى نيكل . ١٨ – ترجمة إلى الألمانية للمستشرق فايستايلر . ١٩ – دراسة لجونثالث بلانثيا . ٢٠ – دراسة لديلاس أوليرى . ٢١ – دراسة لفوستاف فون غرنباوم . ٢٢ – وهناك دراسات فى دائرة المعارف المختلفة . عربية وأجنبية طبعات غير محققة صدرت دون أن تضيف شيئا ونحن لم نذكر الدراسات التى دارت حول الطوق العربية لأنها أكثر من ان تحصر وحسبنا ان نشير إلى أن صديقنا الدكتور مصطفى عبد الواحد قام بدراسة الطوق فى نحو مائة صفحة من كتابه : « دراسة الحب فى الأدب العربى » وأن الأستاذ الدكتور طاهر مكى أصدر كتابا مستقلا عن (ابن حزم وكتابه) (الطوق) بالأضافة إلى تحقيقه الجيد للطوق .

(١) عنان : مقال : ابن حزم الفيلسوف الذى أرخ لمجتمع الطوائف العربى ٦٨ يوليو ١٩٦٤ م وانظر عنان : دول الطوائف ٤٣٢ .

(٢) انظر ابن عذارى : البيان المعرب ٣ –١٣٧ ، وانظر د – على حبيبة مع المسلمين فى الأندلس ٢٣٦ ، ٢٣٧

(٣) انظر عنان : دول الطوائف ٤٣٢ . بتصرف .

لقد عرض ابن حزم لتاريخ الأندلس منذ افتتاحها ، فتحدث عمن فتحها ، ومن وقع ذكره ممن دخلها من التابعين وممن وليها من الأمراء[1]

ثم عرض لتاريخ الأندلس فى ظل الأمويين منذ أول أمراء بنى أمية عبد الرحمن بن معاوية بن هشام – المكنى بأبى المطرف – ومولده بالشام سنة ثلاث عشرة ومائه ، وأمه أم ولد اسمها راح ... واتصلت ولايته إلى أن مات سنة اثنتين وسبعين ومائة ... وكان من أهل العلم .. والعدل .. كذا قال أبو محمد على بن حزم [٢] . وتتتابع التراجم وفق الترتيب التاريخى وعلى هذا النهج نفسه – بعد عبد الرحمن الداخل – فيورد ابن حزم ترجمة الأمير هشام بن عبد الرحمن ، والحكم ، وعبد الرحمن – إلى أن يصل إلى هشام المعتد ، ثم يختم عرضه بتصوير الفتنة والطوائف [٣] .

ويحدد ابن حزم بداية هذا العصر النكد (الفتنة والطوائف) بهشام بن سليمان ابن الناصر القائم على المهدى سنة ٣٩٩ هـ – فمن ذلك اليوم سل سيف الفتنة ولم يغمد إلى يومنا هذا [٤] .

ويمتاز منهج ابن حزم فى هذا العرض التاريخى بالخصائص ذاتها التى امتاز بها منهج ابن حزم فى عرض شخصيات الدولتين الأموية والعباسية فى المشرق وهى الإيجاز والدقة فى تحديد تاريخ الوفاة وتحديد مدة الولاية ، وذكر الأم ونسبها ومكانتها الاجتماعية [٥] .

---

(١) انظر الحميدى جذوة المقتبس من ص ٢ إلى ص ٧ ونشير هنا مرة اخرى إلى أن المقدمة التاريخية للحميدى فى صدر الجذوة قد نقلها باعترافه عن ابن حزم وقد لخصها فيما نرجح من رسالة ابن حزم المفقودة : (ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس)

(٢) الحميدى : الجذوة ٨ ، ٩ .

(٣) المصدر السابق – الصفحات من ٩ إلى ٣٧

(٤) جمهرة أنساب العرب ١٠٢

(٥) وهذه الخصائص دليل على نسبة المقامة التاريخية التى صدرت كتاب (الجذوة للحميدى) – لابن حزم ، حتى ولو يعترف الحميدى بذلك صراحة .

هذا فضلا عن اهتمام ابن حزم بالاستشهاد ببعض الشعر المنسوب إلى المترجم له ، وبعض الأحداث والمآثر المتصلة به على نحو ما أورد من شعر – عبد الرحمن الداخل فى شوقه إلى معاهده بالشام[١] وعلى نحو ما أورد فى الحديث عن مآثر عبد الرحمن وابنه الحكم المستنصر[٢] ، وعبد الرحمن المستظهر[٣] .

كما أنه يقدم المترجم له بما يعتقد أنه فيه ، كنعته للحكم بن هشام الربضى بأنه سفاك للدماء مجاهر بالمعاصى[٤] ، ولمحمد بن عبد الرحمن المستكفى بأنه كان فى غاية السخف ، وأن له أخباراً يقبح ذكرها[٥] .

وإلى جانب هذا التاريخ كان لابن حزم فضل تعريفنا بكثير من البيوتات الأندلسية كدار « بلى » بالموضع المعروف باسمهم فى شمالى قرطبة[٦] ، ودار ثوابة بقرية آشن[٧] وبيوتات البربر بالاندلس كوزداجة وملزوزة ، ومكناسة ، وزنانة ، ومديونة ، وهوارة ، ومصمدة ، وأوربة ، وزوارة ، وصنهاجة[٨] . وغيرها من بيوتات العرب والبربر . كما كان له فضل تعريفنا بعشرات من علماء الأندلس وأعمالهم العملية ، وبالكتب والمؤلفات التى صنفت فى فنون مختلفة كالتفسير والحديث والأدب والتاريخ وغيرها[٩] .

وإلى جانب العرض التاريخى كانت لابن حزم نظرات تحليلية نقدية وآراء جديدة طريفة ، وتصوير لآفات اجتماعية أندلسية – مكنته من إعطائنا زادا لا بأس به فى حقل الدراسات التاريخية الأندلسية .

---

(١) انظر الحميدى : الجذوة ٩ .
(٢) انظر المصدر السابق ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، وانظر الجمهرة أنساب العرب ص ١٠٠ .
(٣) انظر الحميدى ٢٥ ، ٢٦ ، وانظر ابن عذارى : البيان المغرب ٣ – ١٣٨ ، ١٣٩ .
(٤) انظر نقط العروس ٧٣ وانظر عنان : دولة الإسلام فى الأندلس ١ – ٢٥١ .
(٥) انظر الحميدى:الجذوة ٢٧ .
(٦) انظر جمهرة العرب ٤٤٣ .
(٧) انظر المصدر السابق ٤٢٣ .
(٨) انظر المصدر السابق ٤٩٨ وما بعدها .
(٩) انظر رسالة فضائل الأندلس وأهلها الصفحات من ١٢ إلى ٢٨ .

ولعل ابن حزم كان صاحب الفضل فى تعريفنا بأن الاندلس لم تخمس وتقسم عند الفتح كما فعل رسول الله فيما فتح ... ، لكن نقد الحكم فيها بأن لكل يد ماأخذت ، ووقعت فى البلاد غلبة إثر غلبة ، دخلها أولا البربر الأفارقة فحازوا ما حازوا ثم الشاميون أصحاب بلج بن بشر ، فأخرجوا الفتنة البربرية فأخذ البربر يستولون على ما بأيدى السكان ويشنون الغارات على المواشى وثمار الزيتون[1] .

وكلام ابن حزم هذا قد قطع الشك فى قضية من القضايا التى ثار حولها خلاف كبير بين المؤرخين[2] . واعتبرت أول نشاز فى تاريخ الفتوحات الإسلامية .

لكن عظمة ابن حزم (مؤرخ الأندلس) قد تجلت على نحو بارز فى تقويمه لملوك الطوائف الذين كانوا من أسباب الفتنة . التى اجتاحت الأندلس فإن ابن حزم لم يبع ضميره لأحد من ملوك الطوائف أو زعماء الفتنة ولم ينتفع من أعطياتهم ، كما فعل نظراؤه كأبى الوليد الباجى الفقيه ، والمؤرخ الكبير ابن حيان وغيرهما .

بل استطاع أن يبتعد عنهم جميعاً ، وأن يضعهم جميعا فى ميزان الحق وأن يقومهم تقويما صحيحا ، وأن يرقب خطر انحرافاتهم وصراعاتهم على الأندلس . ويتضح هذا الموقف الموضوعى الحر من ابن حزم فى تعليقاته الكثيرة التى حفلت بها دراساته . منها تعليقه الساخر على ما حدث من قيام محمد بن القاسم بن حمود بالجزيرة ، ومحمد بن إدريس بن على بن حمود بمالقة ، وإدريس بن يحيى بن حمود ببشتر ، وخلف الحصرى باشبيلية (المتسمى كذبا بهشام ابن الحكم) بقوله :

إنها « فضيحة لم يقع فى العالم إلى يومنا مثلها ... أربعة رجال فى مسافة ثلاثة أيام .. كلهم يتسمى بإمرة أمير المؤمنين ويخطب لهم بها فى زمن واحد[3] .

ومن هذه المواقف تعليقه على ادعاء خلف الحصرى أنه هشام بن الحكم بعد اثنتين وعشرين سنة من موته ، ومبايعة الناس وإقامة الخطب له على جميع منابر

---

(١) رسالة التلخيص لوجوه التخليص ص ١٧٦ (من الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى) بتحقيق الدكتور إحسان عباس وانظر المقدمة ص ٢٩ .

(٢) انظر د - حسين مؤنس : فجر الأندلس ص ٥٢٢ ، ٥٢٣ .

(٣) نقط العروس ٨٣ بتحقيق الدكتور شوقى ضيف .

الأندلس فى أوقات شتى وسفك الدماء وتصادم الجيوش فى أمره - بأنها « أخلوقة لم يقع فى الدهر مثلها[1] » .

وتعليقه - على تصالح يحيى بقرطبة والقاسم بأشبيلية بأنه لم يسمع فى الدنيا أن خليفتين تصالحا إلا هذين ، وبأن هذا من الشنع الدالة على إدبار الأمور[2] .

ويدخل فى هذا الباب أيضا تعليقه على كثرة ألقاب الخلفاء ونعوتهم ، قال : « ثم رذل الأمر بالمشرق والمغرب جدا حتى تسمى هذه الأسماء السماسرة ورذالات الناس ... ولقد كانت دولة عبد الملك وسليمان والوليد وعمر وهشام لا عضد لها ولا عماد ولا لقب إلا أسماؤهم ، وكانت قد طبقت الدنيا طاعة واستقامة والدولة الآن أكثر ما كانت أعضاداً وعمداً وقد طبقت الدنيا ضعفا ومهانة[3] .

ويقدم ابن حزم - فى سخرية شديدة - لجماعة المتهافتين من هؤلاء الخلفاء الصغار قائمة طويلة من الأسماء التى تصلح للخلفاء ولم تستعمل بعد[4] ! !

ويدين ابن حزم العصر كله بسبب هذه الأوضاع الظالمة السائدة التى تردى إليها ملوك الطوائف ، حتى اختلط الحلال بالحرام اختلاطا شديدا : « إنى لا أعلم لا أنا ولا غيرى بالأندلس درهما حلالا ولا دينارا طيبا يقطع على أنه حلال حاشى ما يستخرج من وادى لاردة من ذهب[5] .. والسبب فى ذلك اغتصاب الملوك لأموال الناس ظلما وعداوناً ، فيعطيه لمن اختصه لنفسه من الجند الذين استظهر بهم على تقوية أمره وتمشية دولته والقمع لمن خالفه[6] ».

بل إنه يرمى ملوك الطوائف بأشد صور الخيانة لله والأندلس ، فيقسم بالله إن هؤلاء الملوك : لو علموا أن فى عبادة الصلبان تمشية لأمورهم لبادروا إليها فنحن نراهم يستمدون النصارى فيمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم يحملونهم

---

(١) نقط العروس ٨٣ .

(٢) المصدر السابق ٨٠ وانظر المراكشى : المعجب ١٥١ .

(٣) نقط العروس ٨٦ .

(٤) المصدر السابق ٨٤ .

(٥) الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى ص ١٧٥ .

(٦) المكان السابق .

أسارى إلى بلادهم ... وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعاً ، فأخلوها من الإسلام وعمروها بالنواقيس ، لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفاً من سيوفه [١] » .

– وفى رأينا – أن هذه الأحكام القاطعة – السليمة فى عمومها – تدمغ عصر الطوائف بشدة ، وتبعث فى النفس أشد ضروب الأسى والألم [٢] لهذا الذى انتهت إليه حال مسلمى الأندلس فى القرن الخامس الهجرى .

ونحن لا نظن أن ابن حزم قد تجنى على ملوك الطوائف هؤلاء على الرغم مما قيل عن معطيات عصرهم فى مجال الشعر والأدب .

فالحقيقة أن ابن حزم كان ينظر للوضع بمقياس حضارى .. ينطلق من رؤية تاريخية واعية ، وإحساس بالمسئولية . ولقد أثبتت كثير من الدراسات والوثائق التى ظهرت بعد ابن حزم أن هؤلاء الملوك قد أساءوا فى سلوكهم الشخصى وفى سياستهم الداخلية والخارجية ، ولم يكونوا على مستوى الأخطار المحدقة بالأندلس وقد كانوا طغاة قساة على رعيتهم ، يسومونهم الخسف ، ويثقلون كواهلهم بالقروض والمغارم لملء خزائنهم وتحقيق ترفهم وبذخهم . ولم يكن يردعهم فى ذلك رادع لا من الدين ولا من الأخلاق ... وقد كانت سياستهم الخارجية موضع السخط من شعوبهم والطعن المر من معاصريهم من الكتاب والمفكرين [٣] . ولاسيما المفكرين المخلصين الذين لايأكلون على موائدهم ، ولايعملون فى وظائفهم .

وكان ابن حزم من أبرز هؤلاء المفكرين الصادقين الذين وضعوا هؤلاء الملوك فى مكانهم الصحيح من التاريخ ، وقدموهم دون خوف أو ملق – كتجربة سيئة – إلى من جاء بعدهم . مبينين فى الوقت نفسه السبب الأكبر الذى من أجله ضاعت دولة الاسلام فى الأندلس .

وهذه يد أخرى من أيادى ابن حزم المؤرخ الأندلسى المسلم .

---

(١) الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى ١٧٧ .
(٢) انظر عنان : دول الطوائف ٤١٩ .
(٣) عنان : مقال ابن حزم الفيلسوف الذى أرخ لمجتمع الطوائف ، العربى ٦٨ يوليو ١٩٦٤ م



خاتمة عن أثر فكر ابن حزم فى المغرب العربى :

عاش ابن حزم مبغضاً للسياسة ، بعد أن ذاق من جرائها مرارة السجن ، وعانى من الاضطرابات والتقلبات (١) التى صاحبت الحقبة الأخيرة التى أعقبها سقوط الدولة الأموية فى الأندلس سنة ٤٢٢ هـ (٢) .

وكان رجال السياسة ينفرون منه تملقاً للعامة الذين نجح الفقهاء فى تشويه صورة ابن حزم عندهم . وما كان إحراق المعتضد بن عباد – حاكم أشبيلية – لكتبه إلا تملقاً لغرائز الفقهاء والغوغاء معاً .

لكن لم يكد يظهر عصر عبد الواحد المراكشى (٥٨١ – ٦٤٧ هـ) حتى وجد المراكشى نفسه مضطراً لأن يقطع نسق حديثه ليتكلم عن ابن حزم وليقول : إنما أوردت هذه النبذة من أخبار هذا الرجل – أى ابن حزم – وإن كانت قاطعة للنسق مزيحة عن بعض الغرض لأنه أشهر علماء الأندلس اليوم ، وأكثرهم ذكراً فى مجالس الرؤساء على ألسنة العلماء ، وذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب واستبداده بعلم الظاهر – ولم يشتهر به قبله عندنا أحد ممن علمت ، وقد كثر أهل مذهبه وأتباعه عندنا بالأندلس اليوم (٣) .

لقد كان المراكشى مؤرخاً لدولة الموحدين ، وكان الموحدون قد أسسوا دولة سيطرت على الشمال الأفريقى كله ، ولم تلبث أن عبرت المضيق إلى الأندلس ، وكانت مبادىء هذه الدولة تقوم على أساس نبذ الارتباط فى الفروع بمذهب معين بل عمدت إلى محاربة المذاهب وإحراق كتبها – كما أحرقت من قبل فى عصر سيطرة الفروع (عصر الطوائف والمرابطين) كتب أبى حامد الغزالى وأبى محمد بن حزم .

---

(١) انظر ماورد فى الفصل الثانى من الباب الأول .
(٢) انظر ما ورد فى ذلك فى الفصل الأول من الباب الأول .
(٣) المعجب ص ٩٦ ، ٩٧ .

نشأت فكرة دولة الموحدين فى المغرب على يد المهدى بن تومرت (٤٧٣ – ٥٢٤ هـ) الذى مات قبل أن تقف الدولة على قدميها عندما كانت مراكش ممتنعة عن قواته [١] ، فجاء من بعده تلميذه عبد المؤمن بن على فتمكن فى عام ٥٤٨ هـ من توحيد المغرب العربى (المغرب الأقصى ، والأوسط ، وتونس ، وجزء من طرابلس) تحت راية الدعوة الموحدية ، محققاً بذلك حلم أستاذه المهدى فى القضاء على دولة المرابطين التى استبد بها الفقهاء ، وانتشرت فى أرجائها المفاسد ، وتعبد الناس فيها بفقه مالك ، وابتعدوا عن الاتصال بالقرآن والسنة ، وعن رسالة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وكان المهدى الذى بنى الكيان الفكرى للدولة متأثراً بالإمام أبى حامد الغزالى فى آرائه الكلامية من جانب [٢] ، وبأساليب ابن حزم العنيفة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر [٣] ، وآرائه فى الفروع وموقفه من الفقهاء [٤] ، ومعارضته للصوفية من جانب آخر ، فضلا عن بعض آرائه الخاصة التى جعلته يشذ فى بعض الجوانب عن الغزالى وابن حزم معاً ، بل عن التفكير الإسلامى الصحيح كله [٥] .

ويؤكد الزعم بتأثير المهدى بكتب ابن حزم أن المهدى نزل قرطبة ، وأنه تتلمذ على أحد المتأثرين بابن حزم وهو الطرطوشى ، وأن هناك احتمالا فى أن المهدى قد قرأ كتب ابن حزم أثناء وجوده بالأندلس بعد عودته إلى المغرب [٦] .

---

(١) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٢٥ ، ٣٢٦ وانظر د . عبد الله علام : الدولة الموحدية فى المغرب ٤٣ وانطر أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ٢٥٣ ، ٢٥٥ . ج

(٢) انظر عبد الله عنان : تراجم إسلامية ٣٤٢ .

(٣) فى أساليبه العنيفة انظر : د – عبد الله علام : الدولة الموحدية ٥٤ ، ٥٥ ؛ ٦١ ..

(٤) انظر أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ٢٥٥ ، وانظر بروكلمان : تا ريخ الشعوب الإسلامية ٣٢٥ وانظر مونتجمرى وات watt مجلة P a:707,Actus مقال فلسفة الموحدين وعقيدتهم عدد عام ١٩٦٤ مدريد مركز الدراسات الاسلامية .

(٥) وذلك مثل دعواه العصمة واعتماده على بعض الحيل فى إقناع الناس بدعوته واستهانته بالدماء ودعوته لإحياء القومية البربرية ويرى « مونتجمرى وات » ان تأثير ابن حزم فى ابن تومرت قليل لدرجة أن ابن تومرت كان كأنه يرتاد أرضا جديدة . وإن كان قد عاد فذكر أن ابن تومرت سار على نهج ابن حزم الفكرى إجمالا واختلف عنه فى التفصيل .

(٦) انظر أحمد أمين ظهر الاسلام ٣ – ٣٧ .

هذا بالإضافة إلى إحتمال أن يكون المهدى قد وجد فى مذهب ابن حزم ما يؤيد دعوته[1] ويبدو أثر ابن حزم واضحا فى المهدى بن تومرت فى عدة مسائل تعتبر قوام مذهبه الدينى : « أولى هذه المسائل هى رأى أبن تومرت فى أصول الشريعة فهو يرى قبل كل شيء أن الشريعة لاتثبت بالعقل ، وعنده أن أصول الشريعة تنحصر فى القرآن والسنة ، وهو لا يعتبر القياس والإجماع من تلك الأصول[2] .

وواضح فى هذا الاساس مدى تأثير ابن حزم والظاهرية . وقد تأثر المهدى بابن حزم فى دعوته إلى القرآن والسنة ، وإعلان الثورة على الجمود والوقوف عند مذهب مالك فقد كان المهدى منذ رجع من المشرق إلى المغرب محاربا لمفاهيم الفقه السائدة فى المغرب داعيا الناس إلى طريقته التى تؤكد فى الدرجة الأولى على التوحيد والاعتماد فى النظر الفقهى على السنة – بعد القرآن – كنموذج يحتذى فى الحياة ، بينما كان لاجتهادات الفقهاء التشريعية (الفروع) المحل الأرفع فى عهد المرابطين الذين جعل المهدى هدفه الأكبر – بالجدل والسلاح – القضاء على دولتهم ، وعلى فقهائهم المتعبدين بالفروع[4] .

على أننا نستطيع القول : إن تأثير ابن حزم فى المهدى ذاب وسط آراء كثيرة متعارضة آمن بها المهدى ، ودعا إليها ، وهى آراء جعلت المهدى فى نظر بعض المفكرين شخصاً غامضاً يجمع بين آراء سنية وشيعية وبدعية .. لكن استتباب الأمر للدولة الموحدية على يد « عبد المؤمن بن على » مهد الأمر أمام الموحدين للتخلص من بعض آراء المهدى .. فلم يأت بعده من تشبت بمجموع آرائه ، بل إن عبد المؤمن بن على نفسه (٤٨٧ – ٥٥٨) هـ وأبا يعقوب يوسف الموحدى الذى ملك

---

(١) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٣٨ وانظر ورم لاندو الإسلام والمغرب ٢٢٩ ، ٢٤٣ .

(٢) محمد عبد الله عنان : تراجم إسلامية ص ٢٥١

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٦ ، وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن تومرت .

بين عامى ٥٥٨ ، ٥٨٠ هـ – كانا يميلان إلى « الظاهر » إلا أنهما لم يظهراه [١] .

ويرى ابن أبى زرع المتوفى حوالى ٦٢٦ هـ (١٣٢٦ م) وتابعه صاحب الاستقصاء فى ذلك – أن عبد المؤمن أمر سنة خمسين وخمسمائة بتحريق كتب الفروع ورد الناس إلى قراءة الحديث – وكتب ذلك إلى طلبة المغرب والأندلس والعدوة ، ويبدو أن ذلك لم يتم .

فلما ملك الأمير الموحدى يعقوب المنصور بن يوسف بن عبد المؤمن (٥٨٠ – ٥٩٥ هـ – ١١٨٢ – ١١٩٩ م) الذى كان يريد حمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث [٢] – قام بجمع كتب الفروع من أنحاء البلاد وإحراقها ، وقد شاهد ذلك المؤرخ المعاصر عبد الواحد المراكشى [٣] .

وقد نجح يعقوب المنصور – بتأثير من آراء ابن حزم – فى تخليص الدولة الموحدية من بعض آراء المهدى الشاذة ، كقوله بالعصمة والإمامة كما أنه اعتبر المهدى مجرد مصلح دينى لا يعدو درجة عن ذلك [٤] ، ومهد بذلك الطريق للأمير الموحدى إدريس المأمون (٦٢٤ – ٦٢٦) هـ [٥] – لإعلان نبذ الدولة الرسمى لكل مبالغات المهدى .

ولما رجع المنصور من غزوة الأرك المظفرة تقدم إليه أبو بكر بن هانىء الحبانى – ممثلا لأهل حبان للتهنئة – فسألة المنصور : ما قرأت من العلم ؟ قال : قرأت تواليف ابن تومرت – قال له المنصور : ماهكذا يقول الطالب . إنما حكمك أن تقول : قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ، ثم بعد هذا قل ما شئت [٦] .

---

(١) انظر المراكشى :المعجب ص ١٨٥ د – عبد الله علام:الدولة الموحدية ٣٠٨ – ٣٠٩ ، وانظر مجلة اكسبريس تامودا الفرنسية بالرباط (مجلة كلية الآداب) عدد ٢ – ١٩٦١ مقال حول كتاب القدح المعلى للمستغرب أنور (مع ترجمته) (نقلا عن مجلة معهد المخطوطات ج ٢ مجلد ٤ – ١٩٥٨ لمحمد إبراهيم الكتانى) .

(٢) المراكشى : المعجب ص ١٨٤ .

(٣) انظر المعجب ص ١٨٤ .

(٤) انظر محمد الرشيد ملين : عصر المنصور الموحدى ٢٤٣ .

(٥) انظر د – عبد الله علام : الدولة الموحدية ٢٢٣ .

(٦) انظر محمد الرشيد ملين . عصر المنصور الموحدى ٢٤٤ .

وهذه الواقعة تعكس روح المنصور فى العمل على الاحتفاظ للكتاب والسنة بمنزلتهما الرفيعة التى لايجوز لأى كتاب أن يسمو إليها ... وتعنى وضع ابن تومرت فى مكانه الطبيعى .

وقد حكى أحمد بن إبراهيم بن مطرف المرى أن المنصور استدعاه يوماً وقال له : ياأبا العباس ، اشهد لى بين يدى الله عز وجل أنى لا أقول بالعصمة يعنى عصمة ابن تومرت [1] ...!!

ويذكر المراكشى أن يعقوب المنصور أنزل بكتب مذهب مالك محنة كبرى ، فانقطع فى أيامه تعليم كتب الفروع ، وخافه علماء المالكية ، وأحرق كتبهم — بعد أن جرد ما فيها من الحديث والقرآن ... وقد أحرق منها جملة فى سائر البلاد كمدونة سحنون ، وكتاب ابن يونس ، ونوادر ابن أبى زيد ، ومختصره كتاب التهذيب للبرادعى ، وواضحة ابن حبيب ...

ويقول المراكشى فى مشاهدته لصورة من صور إحراق هذه الكتب : لقد شهدت عنها — وأنا يومئذ بمدينة فاس — يؤتى منها بالأحمال فتوضع ، ويطلق فيها النار ، وأمر يعقوب بعدم الاشتغال بعلم الرأى ويوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة [2] .

والحق أن يعقوب المنصور كان قبل أن يقدم على الإحراق يدعو إليه أعيان المالكية فى المغرب ، ويناقشهم ، ويأمرهم بالإقلاع عن التعصب المذهبى وبالرجوع إلى الكتاب والسنة ... ويبين لهم النتائج السيئة لهذه الخلافات المذهبية ، فإذا رضوا فذاك ، وإلا هددهم بالسيف ، وقد قال بحسم لزعيم المالكية فى عصره حين اجتمع معه : ليس إلا هذا — أى القرآن — أو السيف [3] .

وانتهت هذه المعركة الفقهية بوضع فقه على أساس من القرآن والسنة [4] .

---

(١) انظر محمد الرشيد ملين : عصر المنصور الموحدى ٢٨٢ .

(٢) د — عبد الله علام : الدولة الموحدية ٢٢٢ .

(٣) محمد الرشيد ملين : عصر المنصور الموحدى ٢٤٤ .

(٤) انظر المعجب (١٨٤) .

ويرى بعض المعاصرين أن فكرة الرجوع بالفقه المغربي إلى الكتاب والسنة ليست فكرة المنصور الموحدى ، وإنما الحقيقة أن ابن تومرت هو الذى بدأ ذلك ، ثم أراد عبد المؤمن بن على أن يعمم ذلك ، ولم يتمكن من تنفيذ ما أراد كما لم يتمكن ابنه يوسف من التنفيذ ، وكان فضل المنصور فى أنه الذى استطاع أن يبرز ذلك بوضوح وقوة ، وأن يحقق أحلام ابن تومرت (١) . وأن يجعل قاضى الجماعة (٢) فى عهده ظاهرياً من أتباع ابن حزم وهو أبو عبد الله محمد بن مروان التلمسانى الذى اشتهر بتعصبه لابن حزم تعصباً كبيراً (٣) ، كما أن المنصور عزم على فقهاء عصره وعلماء زمانه ألايقلدوا أحداً من الأئمة الماضين - وهى دعوة ابن حزم - بل تكون أحكامهم مما ينتهى إليه اجتهادهم (٤) .

ويتضح من ذلك أن الدولة الموحدية قامت منذ مؤسسها الأول على فكرة نبذ كتب الفروع ، والعودة إلى الأصول ، وهى الفكرة نفسها التى دعا إليها ابن حزم ، ولم يكن تأجيل تطبيق هذا الفكر راجعاً إلا إلى خشية سطوة فقهاء مذهب مالك الذين كانت لهم مكانة كبيرة بين العامة .

لكن عندما أصبح المنصور فى مركز الحكم والقوة ، اشتد فى معاملة المالكية ، ولم يحجم عن الأمر بتعذيبهم عذاباً كان يؤدى بهم إلى الموت أحياناً فلقد توفى أبو بكر الجيانى المالكى بعد امتحان من أبى يوسف (٥) .

ولما كان المنصور يريد لكل عالم أن يجتهد لنفسه من دون أن يعتمد على إمام

---

(١) انظر : د - عبد الله علام : الدولة الموحدية ٣١٢ وانظر أحمد أمين : ظهر الاسلام ٣ - ٦٦ .

(٢) وصل كثير من أتباع ابن حزم - وبخاصة فى عهد الموحدين - إلى كبار المناصب ومن هؤلاء الفقيه الغرناطى أبو سليمان بن حوط الله وقد ولى قضاء أشبيلية وقرطبة ومرسية وسبتة وسلا ميورقة وعلى ابن على عبد الله بن يوسف المعافرى قاضى أشبيلية ، والحافظ أبو بكر بن سيد الناس خطيب مسجد تونس أبو العباس أحمد بن مفرج الأشبيلى ، وابن دحية ، وغيرهم . (انظر بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ١٣٨ - ٢٣٩) .

(٣) انظر أبا سعيد أبا الحسن على بن موسى الأندلسى : الغصون اليانعة ٣١ .

(٤) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب ١ - ٣٢٢ .

(٥) انظر محمد الرشيد ملين : عصر المنصور الموحدى ٢٥٤ .

يرجع إلى رأيه فى عويص المسائل ، فقد أراد حمل الناس على مذهب الظاهرية [1] باعتباره المذهب الذى يقوم أساسا على مبدأ الاجتهاد ورفض التقليد الأعمى .

ولقد عبر المنصور عن تقديره الكامل للامام أبى محمد بن حزم عندما وقف على قبره (بأوفية) من أرض شابر حينما استردها من النصارى ... وقال عجباً لهذا الموضع يضم رفات مثل هذا العالم ... ثم قال « كل العلماء عيال على ابن حزم [2] » .

وهذا الرأى الذى يعزو فكرة العودة إلى الأصول إلى المهدى بن تومرت نفسه ينتهى إلى أن الدولة الموحديه كانت على امتداد تاريخها ومنذ نشأتها تضمر العمل بالظاهر والمذهب الحزمى ، لكنها كانت تنتظر الفرصة السانحة .

والحقيقة أننا عندما سردنا آراء المهدى بن تومرت وخليفته عبد المؤمن بن على – كنا نؤيد تأييداً محدوداً هذا الرأى [3] .. لكنا نعتقد أن الأمير يعقوب المنصور هو الذى حمل – بشجاعة – عبء العمل الظاهر ومقاومة سيطرة المذهب المالكى والتقليد ، ولم تعد آراء سابقيه عن كونها فكرة لم تتجسد ، أو حكماً لم يصل إلى أرض الواقع ، لأن الظروف لم تكن تسمح بتحقيقه .

ومن الأسف أن دولة بنى مرين لما جاءت نقضت ذلك كله ، وجددت كتب الفروع ، وأحيت كتب الفقه على مذهب مالك من جديد .



---

(١) محمد الرشيد ملين : عصر المنصور الموحدى ٢٥٤ وانظر سعيد الأفغانى : ملخص إبطال القياس (مقدمة) ص ١٠

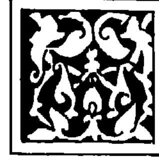
(٢) انظر المقرى : نفح الطيب : ٤ ٢٢٢ (طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد) .ومحمد الرشيد ملين : عصر المنصور ٢٥٥ ومحمد الكتانى:مقال مؤلفات ابن حزم : الثقافة الغربية عدد ١ الرباط ، وسعيد الأفغانى:ملخص إبطال القياس ص ١٠ (مقدمة) .

(٣) انظر أحمد أمين : ظهر الإسلام ٣ – ٦٦ .



الباب الثالث

الحضارة عند ابن حزم



الفصل الأول

الفكر السياسى عند ابن حزم



المؤثرات فى الفكر السياسى عند ابن حزم :

يعتبر ابن حزم مفكراً إسلامياً شأنه شأن كثير من المفكرين الذين يدورون فى فلك الإطار الإسلامى - لكنهم - فى الوقت نفسه - ينجحون فى الوصول إلى آراء تنتسب إليهم ، ويكون من نتائجها إثراء الفكر الإسلامى فى المجال الذى يدرسونه .

ومن واقع التراث الذى خلفه لنا ابن حزم فى مجال الفكر السياسى الإسلامى نستطيع أن نقرر أن الفكر السياسى عند ابن حزم ينطلق من أنه فقيه مسلم له منهجه الظاهرى فى فهم النصوص ، وأنه مفكر مثقف عاش تجربة سياسية ، لها سلبياتها ، التى أوحت إليه ببعض عناصر الفكر السياسى الصالح . وأرته عن كثب الآثار السيئة للنظام السياسى الفاسد .

وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن حزم مؤرخ درس نظام الخلافة الإسلامية واطلع على حسناته وعيوبه ، ولم يترك من ذلك شيئاً إلا أحصاه عدا [1] ، وله فى ذلك رسالة تعد نصاً نفيساً ضم الخطوط العامة للخلافة الإسلامية والخلفاء حتى عصره ، سواء ما اتصل بإقامة هذا النظام وانتقاله من عصر إلى عصر ، ومن خليفة إلى خليفة بعهد أو مغالبة ، أو ما أصاب هذا النظام من تدهور وفساد [2] .

---

(١) انظر د - شوقى ضيف مقدمة نقط العروس ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤ .

وقد ساعده فى استيعاب القضايا السياسية أنه رائد فى دراسة الملل والنحل ، والصلة وثيقة بين الملل والنحل - والفكر السياسى ، بل إن كثيراً من المذاهب قد قامت على أساس فكرة هى فى حقيقتها - سياسية ، ولأغراض سياسية كذلك .

والحق أن ابن حزم قد تناول كثيراً من قضايا الفكر السياسى من جوانبها التاريخية والتشريعية والكلامية .

-ومن هذه القضايا التى تناولها ابن حزم بالدرس والتحليل ، وكانت ذات صلة كبيرة بالفكر السياسى الإسلامى : آراء الخوارج فى الحكم ومرتكب الكبيرة ، وآراء السنة والشيعة وغيرهم فى المفاضلة بين الصحابة (فى أمور السياسة) ونظام الخلافة فى الإسلام وما يتعلق به من ولاية وقضاء وحقوق وواجبات وما إليها .

 رأيه فى مذهب الخوارج :

لقد أدى حادث التحكيم بين على ومعاوية ، والذى حكم فيه أبو موسى الأشعرى وعمرو بن العاص - إلى بدء ظهور الفرق ذات الآراء السياسية فى التاريخ الإسلامى . وقد كان ذلك - أول ما كان - عندما رفض فريق من جيش على بن أبى طالب - رضى الله عنه - نتيجة التحكيم ، إذ لم تأت بما يوافق هواهم . وادعوا عند ذلك أنهم لايرفضون نتيجة التحكيم ، وإنما يرفضون مبدأ التحكيم ذاته . رافعين شعاراً ، وصفه على بن أبى طالب بأنه « حق يراد به باطل » ، وهو شعار « لا حكم إلا لله »[1] وهو الشعار الذى أصبح علماً على مذهبهم ، والذى - يؤدى فى النهاية - إلى نوع من مساندة الفوضى ضد كل حاكم وضد كل وحدة قانونية .

ويرى ابن حزم - فى الخوارج - أنهم كفرة خارجون يجب قتالهم ولهذا فهو يعتبر قتال « على » لهم فتحاً كفتوحات أبى بكر وعمر : « وكفى به فتحاً ، ولقد لقى

---

(١) انظر د.محمد سليم العوا - فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ص ٦٨ بتصرف .

الناس ممن نحا نحوه من المخاوف والقتل والنهب مالا يجهل وكيف وهو فتح قد أنذره به ، رسول الله ﷺ [١] » .

ويدعم ابن حزم رأيه – فى الخوارج – بسرد آراء فرقة من فرقهم وهم الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق ، فهؤلاء « أباحوا دم الأطفال ممن لم يكن فى عسكرهم ، وقتل النساء أيضاً ... وقالوا باستعراض كل من لقوه من غير أهل عسكرهم ويقتلونه إذا قال أنا مسلم ، ويحرمون قتل من انتمى إلى اليهود أو إلى النصارى أو إلى المجوس .

وبهذا تنبأ لهم رسول الله ﷺ بالمروق من الدين كما يمرق السهم من الرمية ، إذ قال عليه السلام إنهم يقتلون أهل الإسلام ويتركون أهل الأوثان » [٢] .

ومن جانب آخر خالف ابن حزم رأى الخوارج فى مرتكب الكبيرة ، فإن أكثريتهم قد رأت أنه كافر ليس من أهل القبلة – فى حين اعتبره الحسن البصرى منافقا ، وقال أكثر المعتزلة إنه فى منزلة بين المنزلتين (مسلم فاسق) وذهب بعض المرجئة إلى أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة [٣] .

لكن ابن حزم قد عالج هذه المشكلة التى شغلت حيزاً من الفكر السياسى الإسلامى بمنهج ظاهرى يعتمد على النصوص كلها ، فلا يفضل نصوص العفو والمغفرة ، ولا نصوص الحساب والعقاب [٤] ، ولذا يقول : من لقى الله عز وجل وله كبيرة لم يتب منها فأكثر فالحكم فى ذلك الموازنة ، فمن رجحت حسناته على كبائره فإن كبائره وسيئاته كلها تسقط ، وهو من أهل الجنة لا يدخل النار ، وإن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته فهؤلاء مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب [٥] » .

---

(١) جمل : فتوح الإسلام ص ٣٤٠ (من ملحقات جوامع السيرة) .
(٢) الفصل ٤ – ١٨٩ .
(٣) انظر أبو زهرة : ابن حزم ٢٣٧ ، ٢٣٨ .
(٤) المكان السابق .
(٥) الفصل : ٤ – ٤٥ ، ٤٦ .

وقيمة هذا الرأى من الناحية السياسية هو بيان مدى الانفساح الذى تقع فيه دار الإسلام ، وهل يدخل فيها « مرتكب الكبيرة » أم لا ؟ وبالتالى فهل موقف « التكفير » من الخوارج لمخالفيهم فى المواقف السياسية – موقف مقبول أم لا ؟ .

ونحن نرى أن رأى ابن حزم فى هذه القضية أقرب إلى روح الفكر الإسلامى من آراء طائفة الخوارج والمعتزلة .

 المفاضلة بين الصحابة :

لقضية المفاضلة بين الصحابة أهميتها فى الفكر السياسى الاسلامى إذ هى – فى نتيجتها – ستنتهى إلى تحديد من من الصحابة كان أولى بالتقديم بعد وفاة رسول الله ﷺ .

وقد استعرض ابن حزم أقوال الفرق المختلفة فيمن هو أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ : فمن قائل على بن أبى طالب ومن قائل عمر بن الخطاب ومن قائل جعفر ابن أبى طالب ، ومن قائل أبو بكر ، وهم كثيرون (١) .

ويرى ابن حزم أن أفضلية الخلفاء الراشدين تتسلسل بحسب ولايتهم فأبو بكر أفضل من عمر ، وعمر أفضل من عثمان ، وعثمان أفضل من على . وكل منهم يفضل ما يليه جهاداً وعلماً . وقد فضل أبو بكر الجميع بأن الرسول استعمله ، واستخلفه حين غزا ، كما استخلفه على الصدقات والحج ، والبعوث ، وكان مسامره ومجالسه فى ظعنه وإقامته (٢) . كما أنه فضل فى الفتيا (٣) والقراءة (٤) والزهد (٥) والعدل (٦) والكرم (٧) والسياسة (٨) وغيرها (٩) .

---

(١) انظر الفصل : ٤ – ١١١ ، ١١٢ .

(٢) انظر ابن حزم : رسالة المفاضلة بين الصحابة ٢٣٤ ، ٢٣٥ وانظر الفصل : ٤ – ١٤٧ .

(٣) المصدر السابق ٢٣٦ .

(٤) المصدر السابق ٢٤٠ .

(٥) انظر المصدر السابق ص ٢٤٢ .

(٦) انظر المصدر السابق ص ٢٤٥ .

(٧) انظر المصدر السابق ص ٢٤٧ .

(٨) انظر المصدر السابق ص ٢٥٠ .

(٩) انظر المصدر السابق ٢٥٣ وما بعدها .

بل إن ابن حزم يرى أن أبا بكر ولى الخلافة بعهد صريح من رسول الله ﷺ ونص منه عليه[١] بينما تولاها على مغالبة وقوة[٢] .

وتبع ابن حزم المنهج نفسه فى تفضيل عثمان على (على بن أبى طالب) رضى الله عنهما ، وإن كان لا يجزم بهذه الأفضلية على نحو رأيه الحاسم فى أفضلية أبى بكر[٣] .

لكن ابن حزم لم يفصل القول فى تفضيل عمر ، لأنه – فيما نرجح – جعله يندرج تحت أبواب التفضيل التى تحدث فيها عن أبى بكر ، كما أن مقام المقارنة كان التفضيل بين أبى بكر وعلى لأن هذه هى شبهة الشيعة التى يعيشون عليها – وقد حرص على الرد عليهم – وإذا بطل تفضيل « على » على أبى بكر بطل – بالتالى – استحقاقه لأن يكون الخليفة الراشدى الأول .

ويصنف ابن حزم طبقات العصر الراشدى تصنيفاً دينياً ودنيوياً (فضل اختصاص من الله بلا عمل وفضل مجازاة بعمل[٤] على الترتيب التالى :

١ – نساء النبى عليه الصلاة والسلام وأفضلهن عائشة وخديجة[٥] .
٢ – الخلفاء الراشدون بترتيبهم فى الخلافة[٦] .
٣ – المهاجرون الأولون .
٤ – أهل العقبة .
٥ – أهل بدر .
٦ – أهل المشاهد مشهداً مشهداً بالترتيب فى المشاهد حتى الحديبية[٧] .
٧ – التابعون .
٨ – ثم عامة من أسلموا من العرب والعجم .

---

(١) انظر نقط العروس ٥٥ ، وجوامع السيرة ٢٦٤ والإحكام ٧ – ٩٨٢ ، ٩٨٣ .
(٢) نقط العروس ٥٦ .
(٣) انظر المصدر السابق ٢٦٣ وما بعدها . وانظر الفصل : ٤ – ١٤٧ .
(٤) المصدر السابق ١٧٣ وانظر فى ذلك الفصل ٤ – ١١٢ .
(٥) انظر رسالة المفاضلة ص ٢٢٤ .
(٦) انظر المصدر السابق ٢٣٠ .
(٧) انظر المصدر السابق ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

وهناك طوائف أخرى لا تندرج تحت هذه الطبقات ، وليس لها حق فى العمل السياسى وإن كان لها تأثير سلبى ، وهم المنافقون [١] ، والخوارج والروافض [٢] .

وهذا التصنيف ، إنما يورده ابن حزم ، لتدعيم رأيه فى أحقية أبى بكر فى الخلافة من جهة ، ولبيان ضلال الشيعة الذين اعتمدوا على قرابة « فاطمة » التى فضل ابن حزم نساء النبى عليها – من جهة أخرى ، فهو بالتالى – يعطل دعوى الشيعة من جهتين : من جهة أفضلية نساء النبى على فاطمة ، ومن جهة أفضلية أبى بكر على على بن أبى طالب .

ونحن نرى أن ابن حزم قد بالغ فى أفضلية نساء النبى ، كما أننا لا نرى أن أبا بكر قد ولى بعهد صريح من الرسول عليه الصلاة والسلام وإلا لما كان للآراء التى قيلت فى اجتماع السقيفة معنى .

رأيه فى نظام الحكم وما يتصل به :

يرى ابن حزم أن الإمامة العامة [٣] فرض لازم ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة [٤] ولايجوز للأمة أن تتردد فى اختيار إمام أكثر من ثلاث ليال [٥] ومن بات ليلة وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية [٦] .

ووجوب الإمامة العامة يرجع إلى النقل وإلى العقل ، فمن النقل قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنو أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . ومن العقل أن

---

(١) انظر رسالة المفاضلة بين الصحابة ٢٦٧ .
(٢) انظر المصدر السابق ٢٦٨ .
(٣) فى تحديد مصطلح الإمامة انظر : دكتور ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية من ١٠٠ إلى ١٠٦ وانظر محمد حسن آل يس : الإمامة ص ١٧ وما بعدها .
(٤) انظر الفصل : ٤ – ٨٧ وانظر الدكتور محمد فاروق النبهان : نظام الحكم فى الإسلام ١٤٣ .
(٥) انظر معجم فقه ابن حزم ٣٣٧ .
(٦) المحلى ١ – ٥٨ .

قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم فى الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق ... ومنع الظالم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص .. على تباعد أفكارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم ... غير ممكن إلا بالإسناد إلى واحد (١) .

وأيضاً : لما كانت الخلافة من الله على منهاج رسوله ، وإقامة شعائر دينه ، احتاج الناس إلى من يقوم فيهم مقام نبيهم ﷺ - لتأتلف برهبته الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة .. وتنكف بسطوته الأيدى المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المعاندة ، لأن فى طباع البشر من حب المغالبة والقهر مالا ينفكون عنه إلا بمانع قوى ورادع كفء (٢) .

 شروط الإمامة :

يفرق ابن حزم بين شروط الإمامة العامة للمسلمين (الخلافة) وبين شروط الامامة الصغيرة ، وبين شروط إمامة الصلاة .

وهو يرى - بحق - أن الإمامة العامة (الخلافة) لها شروط تفوق شروط الإمامة فى الصلاة ، وبالتالى ولاية الأمور الأخرى . ولهذا فهو يرفض الذين يحتجون لخلافة أبى بكر بالقياس على استخلاف الرسول فى الصلاة إذ إن شروط الإمامة فى الصلاة أقل شأناً من شروط الامامة العامة فلا يحتج بهذه على تلك .

ونتيجة لهذا فإن ابن حزم إذا كان يتفق مع كثير من أئمة السنة فى اشتراط أن يكون الخليفة : مسلماً - عاقلا - بالغاً - رجلا (٣) ، فاضلا مؤدياً للفرائض ، رفيقاً ، عالماً ، حسن السياسة ، قوياً على الإنفاذ (٤) . فإنه - يستقل بشرطين آخرين يلتقى فيهما مع بعض الطوائف ويختلف مع آخرين .. وهذان الشرطان هما :

---

(١) انظر الفصل : ٤ - ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) ابن حزم : شذرات من كتاب السياسة لابن حزم ص ٢ (بمجلة تطوان عدد ٥ - ١٩ تحقيق محمد إبراهيم الكتانى) .

(٣) انظر المحلى : ١ - ٥٨ ، ٥٩ .

(٤) انظر الفصل : ٤ - ٨٧ ، ١٦٦ وانظر عبد اللطيف شرارة : ابن حزم رائد الفكر العلمى ٩٦ .

(ا) أن هذه الإمامة العامة لاتجوز إلا لواحد ، فلا يجوز كون إمامين فى وقت واحد فى العالم كله[١] وإذا بويع لخليفتين - على امتداد العالم كله - وجب قتل الثانى منهما[٢] ، لأنه لو جاز أن يكون فى العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة وأربعة ... وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا[٣] .

(ب) وهذه الخلافة لايجوز أن يتولاها إلا رجل من قريش صلبه[٤] من ولد فهر بن مالك من قبل آبائه خاصة ، ولا تحل الإمامة لغير قرشى ، ولو كان حليفا لهم ، ولا تحل لمولى لهم ، ولا لمن أمه منهم وأبوه من غيرهم[٥] .

بيد أن قريشية الإمامة عند ابن حزم لاتعنى وراثتها ، بل هو يصرح بأنه لايجوز التوارث فيها ، عكس مايقول الروافض[٦] .

 اختيار الإمام :

يرى ابن حزم فى اجتماع السقيفة رأيا لعله قد انفرد به من بين من حللوا ما دار فى هذا الاجتماع التاريخى . فهذه الآراء التى ظهرت فى هذا الاجتماع ، والتى مال فيها الأنصار إلى أحقيتهم فى الخلافة .. لفضلهم فى الإسلام ، وذهب فيها المهاجرون إلى أحقيتهم وحدهم فى الخلافة لأن العرب لن تصرف هذا الأمر إلا هذا الحى من قريش ، ورأى فيها الحباب بن المنذر - من الأنصار - حلا وسطا ... أن يكون من هؤلاء أمير ومن هؤلاء أمير[٧] .

(١) انظر الفصل : ٤ - ٨٨ ، المحلى : ١ - ٥٨ ، وانظر د - محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسة الإسلامية ١٩٩ . وانظر عبد اللطيف شرارة : ابن حزم رائد الفكر العلمى ٩٥ .

(٢) المحلى : ١ - ٥٩ .

(٣) الفصل : ٤ - ٨٨ .

(٤) انظر الإحكام : ٧ - ٩٨٦ والفصل ٤ - ٨٩ ، ١٦٦ ومعجم فقه ابن حزم ٣٣٧ وقد كان من واجب ابن حزم أن يبين لنا شروط هذه « القرشية » وظروفها التاريخية . انظر د - أحمد شلبى السياسة والاقتصاد ٣٣٧ .

(٥) انظر الفصل : ٤ - ٨٩ ومعجم فقه ابن حزم ٣٣٧ .

(٦) انظر الفصل : ٤ - ١٦٧ وانظر أبو زهرة : ابن حزم ٢٤٣ وانظر د - ضياء الدين الريس : (النظريات السياسية الإسلامية ص ١٩٤ الطبعة الرابعة) .

(٧) انظر جوامع السيرة ٢٦٤ وانظر الفصل : ٤ - ٩٧ ، ١٧٠ .

هذه الآراء ، يرى فيها ابن حزم أنها انتهت إلى التسليم لأبى بكر ليس لثبوت فضله وجهاده فى الإسلام أكثر من غيره ، ولكن لأن الأنصار - وهم أهل الدار والمنعة والعدةوالسابقة ومن المحال أن يتركوا اجتهادهم لاجتهاد غيرهم[١] وقد رأوا أن الحجة قائمة عليهم بنص من رسول الله ﷺ على أن الحق لغيرهم فى ذلك[٢] .

والحق أن ابن حزم إذا كان قد رضى الوراثة فى اختيار الخليفة ، فإنه قد قيد جدول الاختيار بميله إلى التولى بعهد ، وتفضيله هذا الأسلوب على سائر أساليب الاختيار ، وفى رأيه أن أبا بكر وعمر وعثمان قد ولوا بهذا الأسلوب مع اختلاف قليل فى التطبيق .

وابن حزم يفضل أسلوب التولى بالعهد صراحة ، حين يذكر أساليب اختيار الإمام ويحضرها فى ثلاثة :

أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماما بعد موته ... وهذا هو الوجه الذى نختاره ونكره غيره[٣] .

وإنما أنكر من أنكر من الصحابة رضى الله عنهم ومن التابعين بيعة يزيد ابن معاوية والوليد وسليمان لأنهم كانوا غير مرضيين لا لأن الإمام عهد إليهم فى حياته[٤] .

وأما الأسلوبان الآخران ، فهما موت الخليفة دون عهد وتقدم إنسان مستوف للشروط للدعوة لنفسه ، كما فعل على بن أبى طالب ... أو تفويض الإمام قبل موته رجلا أو جماعة فى اختيار إمام صالح كما فعل عمر بن الخطاب[٥] .

والحق أننا نلمح فى آراء ابن حزم تأثرا كبيراً بالأوضاع السياسية المنحدرة فى أندلس الفتنة والطوائف .

---

(١) الفصل : ٤ - ٨٩ .

(٢) انظر المكان السابق .

(٣) الفصل : ٤ - ١٦٩ وانظر د - ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ١٩٧ .

(٤) انظر المصدر السابق ٤ - ١٧٠ .

(٥) انظر بلاسيوث : ابن حزم فى قرطبة ص ٨٩ .

وهو تأثر جعله يؤثر الوحدة - مع التولى بعهد - على الفوضى مع الشورى بمعناها الواسع الذى يخشى منه ابن حزم ... ولعلنا هنا نلمح - أيضا - تأثر ابن حزم بأسلوب حكم الدولة الأموية وبخاصة فى الأندلس ، وهو الأسلوب الذى قام على ولاية العهد ... وأدى إلى استقرار وازدهار الأمة .

و لم يستطع ابن حزم أن يبصر من خلال هذين المؤثرين السلبيات التى يحملها هذا الأسلوب فى باطنه ، وأقل هذه السلبيات أنه لو استقرت قواعد هذا الأسلوب ، وقام باستعماله رجال ليس من السهل أن يكونوا دائما فى مستوى أبى بكر وعمر - وهو الواقع فعلاً - دون إحداث انقسام وفوضى - خلع هؤلاء من إمامتهم .

ويؤخذ على ابن حزم هنا أنه خالف ظاهريته ، فتكلف التأويل فى تفسير الوقائع كما ذكرنا - فقاده ذلك إلى هذا الرأى الذى إن نجح مرة فمن المتوقع أن يؤدى إلى عواقب وخيمة فى كثير من المرات .



غاية الحكومة الإسلامية ومهامها[1] :

يقرر ابن حزم أن على الخليفة تقع مسئولية تحقيق غايات الحكومة الإسلامية وأهدافها ، وتنظيم أمورها فى الخارج ، أى تنظيم سياستها الخارجية وعلاقاتها الدولية ، وفى الداخل أى تنظيم مابه يصلح أمر الجماعة ومعاشهم .

و لم يفرق ابن حزم فى تقديمه لهذه الواجبات بين الخارجى منها والداخلى بل قدمهما فى سياق واحد ، كما هو المنهج السائد فى كتب الحضارة الإسلامية خلال هذه العصور .

وهذه الواجبات يقدمها ابن حزم مجملة ، ثم يورد بعض التفصيلات المكملة لها ، فواجبات الإمام على نحو مجمل عنده عشرة أشياء :

١ - حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة .
٢ - تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ، وقطع الخصام بين المتنازعين .
٣ - الحماية والذب عن الحريم ليتصرف الناس فى المعايش ...

---

(١) انظر الدكتور أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى ط ٣ ص ٧٩ .

٤ – إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى .
٥ – تحصين الثغور بالعدة المانعة .
٦ – جهاد من عاند الإسلام – بعد الدعوة .
٧ – جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع .
٨ – تقدير العطاء وما يستحق من بيت المال .
٩ – الاستعانة بالأمناء وتقليد النصحاء فى الأعمال .
١٠ – أن يباشر بنفسه فى مشارفة الأمور ، وتصفح الأحوال ، لينهض بسياسة الأمة ، وحراسة الملة (١) .

ويقدم ابن حزم بعض التفصيلات الجيدة التى تكفل للإمام تحقيق غايات الحكومة الإسلامية التى أجمل ذكرها فى البنود العشرة السابقة .

– فمنها أن يجعل يوماً فى الجمعة يركب به فتراه العامة .

– وينظم بقية الأيام للنظر فى الأمور ومجالسة أهل العلم والعقل وحسن التدبير (٢) .

– ويفرغ نفسه فى ليلة لعياله ونسائه وولده .

– ويختار وزراءه من وجوه الكتاب والأطباء والعلماء والقضاة (٣)

– فإذا نزلت به معضلة شاور من أصحابه وولاته وجنوده من يرجو عنده فرجا من ذلك ، ويشاور فى الحروب أهل الحرب ، ويسأل عن كل علم أربابه (٤) .

– وأن يأخذ الناس بالعمارة وكثرة الغراس .

– ويولى الصلاة رجلا قارئاً للقرآن .. عالماً بالأحكام (٥) .

– ويلزمه عدم البحث عن الحدود إلا أن يجاهر بها صاحبها أو يشتكى إليه بفعل شيء منها (٦) ، أى عدم التجسس على الرعية .

---

(١) ابن حزم – شذرات من كتاب السياسة بتحقيق محمد إبراهيم الكتانى مجلة تطوان عدد ٥ – ١٩٦٠ ص ٣ ، ٤ .
(٢) المصدر السابق ص ٤ .
(٣) المصدر السابق ص ٥ .
(٤) المصدر السابق ٥ ، ٦ .
(٥) المصدر السابق ٦ .
(٦) المصدر السابق ٧ .

– وترتيب قوم من فرسان الجند للبريد ، ويقدم عليهم ثقة منهم ، ويرتبون فى كل قاعدة ، وتكون لهم علامة يعرفون بها لايشركهم فيها غيرهم[١] أو لباس خاص .

– ويخرج لكل جهة عمال زكاتها العالمين بالأحكام ، ويرتب والى الخراج ، وبقية الولاة والعمال للصلاة والحدود والأقضية والجيوش والشرطة والحسبة وغيرها[٢] ، كما أن على الامام اتخاذ خازن ثقة عفيفٌ لماله ، وخازن للسلاح ، وناظر على الخيل ، وناظر المواريث ، وقائمين على السجون التى يجب على الإمام أن يلزم ولاته بإقامتها لذوى الدعارة وغيرهم ، ويجعل سجناً مفرداً للنساء على حدة[٣] .

وفى هذه الولايات – ماعدا الصلاة – يجيز ابن حزم تولى المرأة كما يجيز تولى العبد القضاء[٤] . وهو يستشهد بسوابق تاريخية من عصر الراشدين .

 تغيير الإمام :

يستقى ابن حزم بصورة واضحة رأيه فى تغيير الامام سواء بالعزل أو القتل من تجربته فى عصر الفتنة والطوائف . فمن خلال نظراته إلى ملوك الطوائف على أنهم خونة تجب الثورة عليهم لأنهم محاربون لله ورسوله ، ساعون فى الأرض بالفساد .. لايتورعون عن شن الغارات على أموال المسلمين وقطع الطريق على الجهة التى يقضون على أهلها ، وضرب المكوس والجزية على رقاب المسلمين وتسليط اليهود على قوارع الطرق ، لأخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام[٥] .

من خلال هذه التجربة يدعو ابن حزم إلى ما يسمى « بالعنف الدموى » عندما تفشل وسائل إعادة هؤلاء الحكام إلى حظيرة الشريعة والاقلاع عن الجور .

---

(١) ابن حزم : شذرات من كتاب السياسة تحقيق محمد الكتانى مجلة تطوان عدد ٥ – ١٩٦٠ ص ٨ .
(٢) انظر المصدر السابق صفحات ٨ ، ٩ ، ١٠ .
(٣) انظر المصدر السابق صفحات ١١ ، ١٢ .
(٤) انظر المحلى ١٠ – ٦٣١ ، ٦٣٢ ومعجم فقه ابن حزم ٨٥٣ .
(٥) انظر رسالة التلخيص لوجوه التخليص (من ملحقات رسالة الرد على ابن النغريلة) ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

ومقياس الحكم على الخلفاء وطاعتهم كتاب الله وسنة رسوله ، فإن قادونا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وجبت طاعتهم ، وإن زاغوا فى شىء منهما ، منعوا من ذلك وأقيم عليهم الحد والحق ، فإن لم يؤمن أذاهم إلا بالخلع خلعوا وولى غيرهم[1] ، فإن لم يكن خلعهم إلا بالقتل وجب قتلهم .

يناقش ابن حزم بعض الأئمة الذين حثوا على الصبر والتغيير بالقلب واللسان فيرد أدلتهم مفسراً الأحاديث النبوية التى تحض على الصبر عند أخذ المال وضرب الظهر بأن ذلك إذا تولاه الإمام بحق[2] « وأما إن كان بباطل فمعاذ الله أن يأمر رسول الله ﷺ بالصبر على ذلك[3] ».

وقد قال الرسول لمن سأله عمن طلب منه ماله بغير حق فقال عليه السلام : لاتعطه ، قال : فإن قاتلنى ، قال : قاتله ، قال فإن قتلته قال : إلى النار ، قال : فإن قتلنى قال : فأنت فى الجنة .. وهذا حديث عام يشمل السلطان وغيره[4] .

ولئن قال بعضهم : « إن فى القيام إباحة الحريم وسفك الدماء وأخذ الأموال وهتك الأستار .. فيقال لهم : لو كان خوف ما ذكروا مانعا من تغيير المنكر ومن الأمر بالمعروف لكان هذا يعنيه مانعا من جهاد أهل الحرب ، وهذا مالا يقوله مسلم .. وإن أدى ذلك إلى سبى النصارى لنساء المسلمين وأولادهم .. فلا خلاف بين المسلمين فى أن الجهاد واجب مع وجود هذا كله ولا فرق بين الأمرين وكل ذلك جهاد ودعاء إلى القرآن والسنة[5] .

« يقال لهم : ماتقولون فى سلطان جعل اليهود أصحاب أمره والنصارى جنده ، وألزم بالمسلمين الجزية ، وحمل السيف على أطفال المسلمين ، وأباح المسلمات للزنا ، وحمل السيف على كل من وجد من المسلمين ، وملك نساءهم وأطفالهم ، وأعلن العبث بهم ، وهو فى كل ذلك مقر بالاسلام ، معلن به لايدع الصلاة[6] ».

---

(١) انظر الفصل ٤ – ١٦٧ ، ١٧٦ وانظر د – محمد فاروق النبها : نظام الحكم فى الإسلام ص ١٤٩ .

(٢) انظر الفصل ٤ – ١٧٢ .

(٣) المصدر السابق ١٧٣ .

(٤) المصدر السابق ٤ – ١٧٣ .

(٥) انظر المصدر السابق ٤ – ١٧٥ .

(٦) المكان السابق .

ويجيب ابن حزم بأن هذا السلطان لو ترك لأدى إلى ألا يبقى على الأرض إلا هو والكفار معه .. وجواز الصبر على هذا مخالفة للإسلام .. ويجب أن يدفع مثل هذا السلطان . وقتاله فرض(١) .

لكن ابن حزم – مع ايمانه بوجوب التغيير الدموى مع أمثال هؤلاء الحكام – يرى اتباع بعض أساليب المقاومة الهادئة إن كان متعذراً قتال هؤلاء الحكام وهذه الأساليب هى :

١ – مخاطبة هؤلاء الملوك ونصحهم إن وقع شيء من الجور(٢).

٢ – فإن لم يمكن مخاطبتهم وجب الإمساك عن مدحهم ، بل ويجب ذم جميعهم(٣).

٣ – فمن عجز عن ذلك فتسعه (التقية) مع أن هذا لايجوز ، لأنه لو اجتمع كل منكر على هؤلاء ، ولو بقلبه لما غلبوا .

٤ – عدم معاونة هؤلاء الحكام باللسان أو اليد .

٥ – وعند الاضطرار لمعاملتهم يجب معاملتهم على نحو مايضطر المسلم لمعاملة اليهود والنصارى(٤).



العلاقات الدولية عند ابن حزم :

عالج ابن حزم عديدا من القضايا التى تنتمى الى ما يسمى حديثا بالعلاقات الدولية ، أو ما يسمى فى كتب الحضارة الإسلامية بالعلاقات مع (دار الحرب ودار العهد) .

ودار الحرب هى الدول المعادية للمسلمين ، والتى لا يأمن المسلم فيها على دمه أو عرضه أو ماله . أما دار العهد فهى دول غير المسلمين التى تربطها بالمسلمين عهود ومواثيق .

(أ) والقاعدة الأساسية فى التعامل مع هؤلاء عند ابن حزم هى :

---

(١) انظر الفصل ٤ – ١٧٥ وانظر د – محمد ضياء الدين الريس النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٩٦ .

(٢) انظر الفصل : ٤ – ١٧٦ .

(٣) انظر رسالة التلخيص (من ملحقات رسالة الرد على ابن النغريلة) ص ١٧٤ .

(٤) انظر المكان السابق .

«لزوم الشريعة الإسلامية لكل مؤمن وكافر فى الأرض ووقت لزوم الشرائع للإنسان[1] على أســــاس قوله تعـــالى :﴿ الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ﴾

وهذه النصوص جلية على لزوم شرائع الإسلام كالصلاة والصيام والجمع وغيرها[2].

وإذ قد صــح هـــذا بيقين فواجب أن يحدوا فى الخمر والزنا وأن تراق خمورهم ، وتقتل خنازيرهم .. ويلزموا من الأحكام كلها فى النكاح والمواريث والبيوع والحدود كلها وسائر الأحكام – مثل مايلزم المسلمون ولافرق[3]

وينتهى ابن حزم بعد أن يورد عديداً من النصوص القرآنية والنبوية إلى أنه لايجوز أن يترك أحد على غير دين الإسلام إلا من صح النص على إقراره من قبل النبى عليه الصلاة والسلام[4] – وواجب ألا نقبل الجزية ونقر على غير دين الإسلام من خرج من دين كتابى إلى دين كتابى آخر ولا من دان آباؤه بعد مبعث النبى ﷺ بدين كتابى انتقلوا إليه عن كفرهم ، ولا من كان أجداده أو جداته – من أى جهة كان مسلم أو مسلمة وإن بعد وبعدت ، ولا من سبى وهو بالغ ، سواء سبى مع أبويه أو مع أحدهما .. ولا يقبل من كل ذكرنا إلا بالإسلام أو السيف لأن الإسلام دين كل مولود[5] .

أما عن قوله تعالى « لاإكراه فى الدين » – فيرى – ابن حزم أنها مخصوصة بالنصوص الثابتة عن رسول الله ، حين أكره غير أهل الكتاب على الإسلام أو السيف ، وأيضا فإن الأمة كلها مجمعة على إكراه المرتد على الإسلام وبالتالى فلا

---

(١) الإحكام ٥ – ٦٧٨

(٢) الإحكام ٥ – ٦٧٩ .

(٣) المكان السابق .

(٤) المصدر السابق ٦٨٢ .

(٥) الإحكام ٥ – ٦٨٢ .

يقبل من اليهودى أو النصرانى أو المجوسى جزية بأن يقروا بأن محمداً رسول الله إلينا ، وألّا يطعنوا فيه ولا في شيء من الإسلام[١].

(ب) والعهود مع المشتركين لاتصح – عند ابن حزم – إلا إذا وافقت تعاليم الإسلام ... ولهذا يرى ابن حزم أن صلح الحديبية الذى عقده الرسول مع مشركى مكة ، قد نسخ القرآن بنوده التى لا تتفق مع الإسلام وذلك فى قوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار[٢] » ، فإذا نسخ الله تعالى عهد نبيه عليه السلام وعقده وشروطه ، فمن هذا الجاهل الذى يجيز لأحد بعده شرطا مخالفا للدين[٣] ، مع أن الرسول يقول : ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست فى كتاب الله . كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط . شرط الله أوثق وكتاب الله أحق[٤].

فصح بيقين – من كل هذا أنه لايحل أن يعاهد مشرك عهداً ولا يعاقد عقداً إلا على الإسلام فقط ، أو على غرم الجزية والصغار إن كان كتابيا ، وصح يقيناً أن كل عهد أو عقد أو شرط عقد أو عوهدوا عليه أو شرط لهم بخلاف ما ذكرنا فهو باطل مردود ، لايحل عقده ولا الوفاء به إن عقد ، بل يفسخ ولابد[٥].

(جـ) أما الحرب مع المشركين فيتمسك ابن حزم كشأن فقهاء الإسلام بآدابها الإسلامية ، فلا يحل عقر شيء من حيواناتهم ألبتة لاإبل ولا بقر ولا غنم ولا خيل ولا دجاج ولا حمام ولا إوز ...[٦] لكنه يبيح تحريق أشجارهم وأطعمتهم وزرعهم ودورهم ، مستدلا بأن الرسول عليه الصلاة والسلام أحرق نخل بنى النضير ، وهى طرف المدينة ، وقد علم أنها تصير للمسلمين فى يومه أو غده[٧].

---

(١) المحلى ٧ – ٥١١ مسألة ٩٤١ ، ومعجم فقه ابن حزم ٣٨١ .
(٢) سورة الممتحنة الآية رقم ١٠ .
(٣) انظر الأحكام ٥ – ٦١٣ .
(٤) المكان السابق .
(٥) المكان السابق .
(٦) المحلى ٧ – ٤٦٨ .
(٧) المصدر السابق ٤٦٧ .

ولايحل ابن حزم قتل نساء الكفار ولا قتل من لم يبلغ الحلم منهم إلا أن يقاتلوا المسلمين[١].

ويجيز ابن حزم قتل كل من عدا من ذكرنا من المشركين من مقاتل أو غير مقاتل أو تاجر أو أجير أو شيخ كبير ، أو فلاح ، أو أسقف ، أو قيس أو راهب ، أو أعمى ، أو مقعد ، وجائز استبقاؤهم أيضا[٢].

ويرى ابن حزم أنه لايحل دخول دار الحرب لغير جهاد أو أداء رسالة من أمير ، كما لاتحل التجارة بها ، ولايحل أن يحمل إليهم سلاح ولا خيل ولا شيء يتقوون به على المسلمين[٣].

وفيما يتعلق بأحكام أسرى الحرب يرى ابن حزم أنه لو نزل أهل الحرب عندنا تجارا بأمان أو رسلا أو مستأمنين مستأجرين ... فوجدنا بأيديهم أسرى مسلمين أهل ذمة أو عبيدا أو إماء أو مالا لمسلم أو لذمى . فإنه ينتزع كل ذلك منهم بلا عوض ، أحبوا أم كرهوا[٤].

ولا يحل فداء الأسير المسلم إلا بمال أو بأسير كافر[٥]، ومن كان أسيرا عند الكفار فعاهدوه على الفداء وأطلقوه فلا يحل له أن يرجع إليهم ولا أن يعطيهم شيئا ، ويحل للإمام أن يجبره على ذلك[٦].

أما هبة أهل الحرب للمسلم الرسول إليهم أو التاجر عندهم فهى خلال ، وهبته صحيحة ، مالم يكن مال مسلم أو ذمى ، وكذلك ما ابتاعه المسلم منهم فهو ابتياع صحيح مالم يكن مال مسلم أو ذمى[٧].

تلك هى بعض الأحكام التى أفاض ابن حزم فى تأييدها ونقد مخالفيها وتتصل بالعلاقات الدولية .

---

(١) المحلى ٧ – ٤٦٩ .
(٢) المصدر السابق ٧ – ٤٧٢ .
(٣) معجم فقه ابن حزم ٣٤٩ .
(٤) المحلى ٧ – ٤٩٠ .
(٥) المحلى ٧ – ٤٩٠ .
(٦) المحلى ٧ – ٤٩٤ والمعجم ٤٤ .
(٧) المحلى ٧ – ٤٩٥ .

ونحن نلحظ هنا أيضا ظاهرية ابن حزم فى فهم النصوص - أما رأيه فى إبطال العهود مع المشركين إن كانت مخالفة لما ورد فى القرآن - فيلمح فيها نقد ابن حزم للأساليب التى جرى عليها ملوك الطوائف فى عهودهم التى كانوا يعقدونها مع ملوك النصارى حماية لعروشهم على حساب دار الإسلام .

وقد نختلف مع ابن حزم فى بعض آرائه السياسية ، سواء منها ما يتعلق بالخلافة أو غيرها ، ولكن الذى لاينكر أن ابن حزم قد قدم بعض الآراء الجديدة التى أثرت الفكر السياسى الإسلامى ، وهى آراء تظهر فيها روح الاستقلال العلمى والاجتهاد الحر .

وغير هذا فإن ابن حزم قد عرض بتفصيل واف لكل وجهات النظر فى الموضوعات السياسية التى عرض لها ، وكان كعادته منصفا فى عرض آراء الآخرين سواء وافقهم أو خالفهم ، يؤثر الإطناب على الإيجاز ، ويناقش أدلتهم دليلا دليلا بلغته الصارمة العنيفة[1] .

وقد قدم بهذا العرض الأمين يدا أخرى فى مجال الفكر السياسى الإسلامى .



(١) انظر أبو زهرة : ابن حزم ٢٤٠ .



الفصل الثانى

الفكر الاقتصادى عند ابن حزم



توطئة :

تعتبر كلمة الاقتصاد ، شأنها فى ذلك شأن كلمتى الاجتماع والسياسة من الكلمات التى طرأ على دلالتها تغيير كبير . فقد أصبحت كل كلمة من هذه الكلمات علما على « علم » قائم بذاته ، متصل بغيره من العلوم ، ومنفصل عنها . لكنه يملك مقومات « العلم » المستقل .

وهذا العلم إنما أخذ استقلاله فى الحقيقة فى القرن السادس عشر الميلادى ، وعلى يد المفكرين الغربيين .

وإنما تنظم المؤتمرات الإسلامية وتقام المعاهدات والدراسات الآن من أجل الوصول إلى تقعيد لهذا العلم ، وفق الأصول الإسلامية ، بعد أن أحس المفكرون الإسلاميون بالحاجة الملحة لوضع التراث الفقهى الاقتصادى فى إطار منظم علمى يعتمد عليه فى المعاملات الحديثة ، وذلك استكمالا لجانب مهم من جوانب الاستقلال الحضارى .

والتشريع الإسلامى غنى بأفكاره الاقتصادية المتناثرة بين كتب الفقه المذهبى وغيرها من الكتب التى تبحث فى الأحكام . ولكى تكون هذه الكتب « علماً » ينبغى أن نستخلص تلك الأحكام الفقهية ، وتدون منفردة فى أبحاث مستقلة وفقا

للطرق التى يدرس بها علم الاقتصاد[1] . على أن نربط كل ذلك بصياغة فلسفية تستوحى الأسس الفلسفية الكبرى التى تقوم عليها المذهبية الإسلامية[2] .

لقد مثل الفقه الإسلامى - فى الحضارة الإسلامية ركنى الاقتصاد والاجتماع بمعناهما العلمى الحديث . ولقد قام الفقه بدوره على يد مفكرين وفقهاء عظماء معروفين . ولولا أن كثرة من طبقة الفقهاء التى قاومها ابن حزم قد جمدت عند فرع مذهبى معين - فانقلبت من قائد مصلح للبناء الاقتصادى والاجتماعى إلى تابع ومبرر للأوضاع المختلة[3] - لأمكن أن يكون لعلم الفقه فى حضارتنا دور عظيم غير دوره الذى انحصر فيه .

وفى مواجهة هؤلاء الفقهاء ، ظهر ابن حزم المجتهد الظاهرى يستقى من الدلالة الظاهرية لنصوص القرآن والسنة آراءه ، دون مبالاة بمن خالفه من رجال المذاهب السائدة .

وقد نجح ابن حزم - بمنهجه الاستقلالى فى الفهم - فى أن يصل إلى آراء جديدة مخالفة للأوضاع الاقتصادية السائدة ، ولما راج لدى فقهاء المذاهب . وهذه الآراء تكون - لو جمعت - إضافة جديدة للفكر الاقتصادى الإسلامى .

 البواعث التاريخية لنظرية ابن حزم الاقتصادية :

لانستطيع - مهما كان التزام ابن حزم بظاهر النصوص - أن نغفل دور الباعث التاريخى فى اتجاه ابن حزم إلى آراء اقتصادية أو اجتماعية فى دائرة الفكر الإسلامى - ذات منحى خاص - فإن ملوك الطوائف فى حقيقتهم كانوا أشبه بأصحاب إقطاعيات عمهم الإثراء الكبير ، دون مبالاة بأوضاع الرعية ، ودون مبالاة بأنواع الظلم التى

---

(١) انظر د - محمد فاروق النبهان : الاتجاه الجماعى فى التشريع الاقتصادى الإسلامى ص ١٦ طبع دار الفكر بيروت ١٩٧٠ وانظر د - محمود أبو السعود:مقال الاقتصاد فى المذهبية الإسلامية بمجلة المسلم المعاصر البيروتية عدد شوال سنة ١٣٩٦ هـ .

(٢) انظر د - محمود أبو السعود:المقال السابق .

(٣) انظر عبد الحليم عويس:مقال (دور الفقه فى الحضارة) مجلة المسلم المعاصر عدد رجب ١٣٩٥ هـ .

تحيق بالرعية من كثرة أنواع الضرائب والمكوس . بل إنهم – كما صورهم ابن حزم – كانوا أشبه بقطاع الطرق، يضربون الدراهم ويسبكون الدنانير ، ثم يشترون بها من الرعية-وهم عماد الأرض وفلاحوها – الدقيق والقمح والشعير والفول والحمص والعدس واللوبيا والزيت والملح والتين والزبيب وأنواع الفواكه والكتان والقطن والصوف والغنم والألبان والجبن والسمن والزبد والعشب والحطب ، فما هو إلا أن يقع الدرهم فى أيدى الرعية حتى يسلبوه منهم بالعنف ظلماً وعدواناً بقطيع مضروب على جماعتهم كجزية اليهود والنصارى(١) .

وفى مواجهة هذا الظلم الذى حاق بالناس ، والذى تمثل فى اغتصاب أمراء الطوائف لأموالهم وأملاكهم ، كما تمثل فى اغتصابهم لأرض بعضهم البعض ذهب ابن حزم إلى تلك الآراء التى اتجهت إلى التزام المجتمع بتوفير الحاجات الأساسية للفرد وإلى تحريم إيجار الأرض بمقابل مالى وإلى غيرها من الآراء التى تشكل جزءاً من فكره الاقتصادى .

 ابن حزم والاشتراكية (!!) :

لكننا قبل أن نسوق الآراء الاقتصادية التى انفرد بها ابن حزم والتى اعتبرها بعضهم دليلا على أن التشريع الإسلامى فى الذروة العليا من الحكمة والعدل ، وبأنها لو طبقت فى العالم الإسلامى – لحمته من الثورات المخربة الهدامة والفتن المهلكة(٢) .

قبل أن نقدم هذه الآراء نجد أنه من الضرورى أن ننفى عن ابن حزم ما ذهب إليه بعض المتحمسين، الذين لايحسنون استخدام المصطلحات ولا فهم أسسها الفلسفية ممن يرون – خضوعا لأوضاع عصرية – أن ابن حزم « ثائر » فى ميدان التشريع الاشتراكى ،بل إنه « ليقفز قفزة هائلة يصل بها إلى أعلى ما وصل إليه التفكير

(١) انظر رسالة التلخيص (من ملحقات الرد على ابن النغريلة) ص ١٧٥ ، وانظر الفصل ٤ – ١٧٥ .
(٢) انظر فتحى عثمان : آراء من تراث الإسلام ص ١٣ ،١٤ (نقلا عن نص للأستاذ أحمد محمد شاكر) .

الاشتراكى فى عالم الغرب » ، بحيث يصح اعتباره « مفكر الاشتراكية الإسلامية »[1] .

فهذه الأقوال – ونحوها كثير – لاتمت إلى الحقيقة الموضوعية بصلة ، فابن حزم مفكر إسلامى ، جاء قبل أن يعرف العالم كله « الاشتراكية » كمذهب يرتبط فيه الاقتصاد بالأسس الفلسفية للمذهب ، وما جاء من آراء ابن حزم فى الفقه الاقتصادى والاجتماعى ؛ إنما جاء عن عرض كفقيه مسلم ، وصفه بعض المعاصرين ، نتيجة تشدده فى الالتزام بظاهرية النصوص « بالرجعية »[2] – وهو يعتمد على أدلة من مصدرى التشريع الإسلامى الأساسيين .

وإن ما انتهى إليه ابن حزم إنما هو جزء لايتجزأ من النظرة الإسلامية . ولا مجال-فى الحقيقة – لفرض هذه المصطلحات على ابن حزم أو غيره من المفكرين المسلمين .

 إضافات ابن حزم فى الفكر الاقتصادى الإسلامى :

تفرد ابن حزم ببعض الآراء التى خالف فيها جمهرة الأئمة[3] حتى داود الظاهرى ، واعتبرت رائدة فى الفكر الاقتصادى الإسلامى .
وأول هذه الآراء التى تفرد بها ابن حزم رأيه فى إجارة الأرض الزراعية فابن حزم يرفض – بكل حسم – إجارة الأراضى – أصلا – فى أية صورة من الصور ، وهو اتجاه (حزمى) وصفه عالم محقق بأنه ينزع منزع الاشتراكية[4] ، لأن الأرض لايكون خيرها إلا للعاملين عليها أو المشتركين فى غرمها وغنمها[1] .

---

(١) بحث : الاجتماع فى الإسلام فى مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية – المؤتمر السادس لعلماء المسلمين ١٩٧٢ م للأستاذ إبراهيم اللبان .

(٢) انظر عبد المتعال الصعيدى : المجددون فى الإسلام ١٩٣ ، ١٩٤ وديلاس أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ فيما يتعلق بمفكرى الإسلام ولاسيما الذين ظهروا قبل أن يعرف العالم هذه الكلمة الدالة على فلسفة مادية بحتة .

(٣) أبو زهرة : ابن حزم : ٥١١

(٤) المكان السابق ، وقد سبق أن أوردنا اعتراضنا على استعمال مثل هذه المصطلحات فيما يتعلق بمفكرى الإسلام ، ولاسيما الذين ظهروا قبل أن يعرف العالم هذه الكلمة الدالة على فلسفة مادية بحتة .

(٥) أبو زهرة : ابن حزم ٥١٤

ويبسط ابن حزم نظريته تلك فى عدة مسائل من فقهه ، ويؤكدها بكل طرق الاستدلال العلمى ، من إيراد الأدلة المعارضة والموازنة والترجيح بمنهج علمى .

يقول ابن حزم : « ولا تجوز إجارة الأرض أصلا ، لا للحرث فيها ، ولا للغرس فيها ، ولا للبناء فيها ، ولا لشيء من الأشياء أصلا ، لا لمدة مسماة قصيرة ولا طويلة ، ولا لغير مدة مسماة لا بدنانير ، ولا بدراهم ، ولا بشيء أصلا ، فمتى وقع فسخ أبداً .. » .

« ولا يجوز فى الأرض إلا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها ، أو المغارسة كذلك فقط ، فإن كان فيها بناء قل أو كثر جاز استئجار ذلك البناء وتكون الأرض تبعاً لذلك البناء غير داخلة فى الإجارة أصلا »[1]

ومن هذا نرى أن كل صور الإجارة إذن ، عدا ما استثنى منها ممنوعة على وجه القطع عند ابن حزم .

– فهل معنى ذلك أن يتحول الناس جميعا إلى مزراعين – وفقا لنظرية ابن حزم ؟

إن ابن حزم لايبيح للمزراعة إلا مصارف ثلاثة :

« إما أن يزرعها المرء بآلته وأعوانه وبذره وحيوانه »

« وإما أن يبيح لغيره زرعها ولا يأخذ منه شيئاً ، فإن اشتركا فى الآلة والحيوان ، والبذر ، والأعوان دون أن يأخذ منه للأرض كراء فحسن » .

« وإما أن يعطى أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه وأعوانه وآلته بجزء ، ويكون لصاحب الأرض مما أخرج الله تعالى منها مسمى : إما نصف وأما ثلث أو ربع[2] .

– ويبين لنا ابن حزم أنه يستمد أصوله – فى هذا الرأى الخطير – من فهمه الظاهرى لنصوص السنة الشريفة ، فمن ذلك ما روى عن الأوزاعى عن عطاء عن

---

(١) المحلى ٩ – ١٦ (مسألة رقم ١٢٩٧) وانظر معجم فقه ابن حزم ١٣ ، ٩٣٠ .
(٢) المحلى ٩ – ٥٣ .

جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال : « من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها ، فإن أبى فليمسك أرضه[1] » ومن طريق البخارى – عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما – أنه كان يكرى مزارعه – قال : فذهب إلى رافع بن خديج وذهبت معه ، فسأله قال رافع : نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض[2].

ومن طريق مسلم .. عن أبى هريرة . قال ، قال رسول الله ﷺ من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه ، فإن أبى فليمسك أرضه[3]. ومن التاريخ النبوى أن رسول الله ﷺ أعطى خبير ليهودها على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها ، وأنه أعطاهم نخيلها وأرضها على أن يعملوها من أموالهم وللرسول نصف ثمرها[4]. ويستطرد ابن حزم فيقدم عديدا من أحاديث النبى وأقوال الصحابة وأفعالهم ، ويحلل آراء المبيحين للإجارة على نحو يعتبر ميزة كبرى فى منهجه .

وجدير بالذكر أن استطراده فى دراسة هذه المسألة يعتبر من الاستطرادات الكبرى القليلة فى موسوعته الفقهية[5].

ونظرية ابن حزم هذه بما تفضى إليه من نفى الإجارة ونفى أخذ شىء من الأرض إلا على أساس المشاركة فى المغرم والمغنم ، فإذا لم تخرج شيئا فلا يأخذ المالك شيئا ، حتى ولو كانت الأرض بيد مؤاجر – قد تأثر بها الإمام ابن تيمية. فمع أنه أجاز الإجارة ، بصورتها المقرة من الائمة الأربعة والمعروفة فى عصرنا – إلا أنه « قرر أن الجوائح توضع ، فإذا أصابت الزرع آفة من الآفات ، أو سقط الثمر فإن الأجرة توضع ولا تجب[6].

وقد دعم هذا الرأى باحثون إسلاميون محدثون ، بالغ أحدهم ، فرفض إجارة الأرض الزراعية ، ولم يوافق ابن حزم فى استثناء المزارعة ، ورفض الاحتجاج بواقعة

---

(١) المحلى ٩ –
(٢) المصدر السابق ٥٤ .
(٣) المكان السابق .
(٤) انظر المحلى ٩ – ٥٧ وما بعدها .
(٥) نالت هذه المسألة (رقم ١٣٢٩) أكثر من عشرين صفحة (انظر الجزء التاسع من المحلى الصفحات من ٥٣ إلى ٧٦) .
(٦) انظر أبو زهرة : ابن حزم ص ٥١٥ ، ود – فتحى عثمان : آراء من تراث الفكر الاسلامى ٢٣ ، ٢٤ .

خيير ، لأنها واقعة شاذة عن القاعدة[1] ، تشبه أن تكون إجراء سياسيا لاعقدا مدنيا ، ويعتمد أصحاب وجهة النظر هذه على تبرير اقتصادى حديث إذ يرون أن الأرض « سلعة غير استهلاكية » كما أنها فى أغلبها ليست من عمل الناس أو إنشائهم ، فينبغى ألّا تقاس إجارتها بإجارة الدار أو الآلة[2] .

وقد مالت إلى هذا الرأى بعض الدول الإسلامية ، كما أن بعض الدول من الناحية الإجرائية – تعتمد إلى إلغاء الضرائب وإرجاء الديون أو إلغاء بعضها . عن المزارعين ، إذا ما أصيبت المحاصيل بالآفات الزراعية وهذا جانب من التأثر بابن حزم .

ومن الآراء التى تفرد بها ابن حزم ، واعتبر فيها مجدداً ما ذهب إليه من عدم جواز « بيع الماء » تأكيداً لمعنى الملكية العامة فيه .. فهو يقول : « ولا يجوز بيع الماء بوجه من الوجوه لافى ساقية ، ولا من نهر أو من عين ، ولا من بئر ، ولا فى بئر ، ولا فى صهريج ، ولا مجموعاً فى قربة ، ولا فى إناء[3] .

« ولا يملك أحد الماء الجارى إلا ما دام فى ساقيته ونهره ، فإن فارقهما بطل ملكه عنه ، وصار لمن فى أرضه ، وهكذا أبدا[4] – ودليل ابن حزم الحديث المروى من طريق مسلم عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « لا يباع فضل الماء ليباع به الكلأ » وأحاديث وأقوال أخرى[5]« ومن ملك بئراً بحفر فهو أحق بمائها ما دام محتاجا إليه ، فإن فضل عنه مالا يحتاج إليه لم يحل له منعه عمن يحتاج إليه ، وكذلك فضل النهر والساقية[6] » .

ومن استسقى قوما ولم يسقوه – وهم يعلمون أنه لا ماء له ألبتة – فهم قاتلوه عمداً ، وعليهم القود بأن يمنعوا الماء حتى يموتوا كثروا أو قلوا[7] وهكذا القول فى الجائع والعارى ولا فرق[8] .

---

(١) نقلا عن د – فتحى عثمان – آراء من تراث الفكر الإسلامى ٢٥ وما بعدها .
(٢) المحلى ٩ – ٦١١ ، ٦١٢ وانظر معجم فقه ابن حزم ١٦٠ ، ٩٨٥ .
(٣، ٤) المحلى ٩ / ٦١٢ .
(٥) انظر المصدر السابق ٩ – ٦١٣، ٦١٤ .
(٦) المكان السابق وانظر المعجم ٩٨٤ ، ٩٨٥ .
(٧) انظر المحلى ١٢ – ٢١٩ .
(٨) انظر المكان السابق .

ومن الآراء الجديدة أيضا لابن حزم رأيه فى عدم إباحة أكل الميتة أو لحم الخنزير للمسلم المضطر ، وهو يجد طعاماً فيه فضل عن صاحبه لمسلم أو لذمى ، لأن فرضا على صاحب الطعام إطعام الجائع ، فإن كان ذلك كذلك فليس بمضطر إلى الميتة ولا إلى لحم الخنزير ، وله أن يقاتل عن ذلك فإن قتل فعلى قاتله القود ، وإن قتل المانع فإلى لعنة الله[١]

ومن آراء ابن حزم المؤيدة لهذا الاتجاه التجديدى ما ذهب إليه من أنه « فرض على كل ذى إبل وبقر وغنم أن يحلبها يوم وردها على الماء ، ويتصدق من لبنها بما طابت به نفسه[٢] » وذلك لحديث أبى هريرة من طريق البخارى أن رسول الله ﷺ قال : تأتى الإبل على صاحبها على خير ما كانت إذا لم يعط فيها حقها تطؤه بأظلافها وتنطحه بقرونها قال : ومن حقها أن تحلب على الماء[٣] » .

ويتساوق مع اتجاه ابن حزم هذا ما ذهب إليه – فى غير موضع من توسيع رقعة الزكاة الواجبة ، حتى يمكن أن تفى بحاجات المجتمع – فهو يذهر إلى أن الزكاة فرض إذا حال الحول – فى حلى الذهب والفضة لامرأة أو لرجل – ولو حراماً-أو فى حلية السيف أو المصحف أو المنطقة[٤] .

ويوجب الزكاة أيضا فى المهور ، والخلع ، والديات ، ويجعلها بمنزلة الذهب والفضة ، لأنها أموال صحيحة ظاهرة موجودة[٥]ويوجبها فى مال الصبى والمجنون[٦] .

---

(١) المحلى ٦ –٢٣٠ وانظر د – يوسف القرضاوى : فقه الزكاة ٢ – ٩٨٣ .
(٢) المحلى ٦ –٥٤ .
(٣) المكان السابق .
(٤) المحلى ٦ –٩٢ .
(٥) المحلى ٦ – ١٤٠ .
(٦) انظر يوسف القرضاوى : فقه الزكاة ١ – ١٠٨ .

كما أنه لايسقطها بالتقادم ، حتى ولو اجتمع على صاحبها زكاة عشر سنوات ومهما كان سبب تأخر دفعها[1] .

فليس صحيحا إذن ما ذهب إليه البعض من أن ابن حزم ـ لأنه لا يأخذ بالقياس ـ قد ضيق مجال الزكاة[2] . وحسب ابن حزم أنه جعل فى المال حقوقا سوى الزكاة ، وذلك لدرء كل خلل اقتصادى أو حاجة اجتماعية كما أن الزكاة ـ فى نظر ابن حزم ـ جزء من النظام الاقتصادى الإسلامى وليست كل أبوابه . وأما ذكره البعض من هذا التضييق فليس إلا أن ابن حزم ـ مع نزعته فى إنصاف الفقراء ـ يقيم فلسفته الاقتصادية على أمرين :

١ ـ حرمة مال المسلم ، فلا يجوز أن يؤخذ شيء إلا بنص شرعى أو لحاجة ملحة .

٢ ـ أن الزكاة تكليف شرعى ، والأصل براءة الذمم ، إلا ما جاء به النص حتى لانشرع فى الدين مالم يأذن به الله[3]

ولو أن ابن حزم جاء فى عصرنا الذى تعددت فيه مصادر الدخل لوجد من مضامين النصوص النبوية العامة ، ومن قاعدته فى مصدر الكفاية الاجتماعية ما يقدم به لنا نظرية اقتصادية واسعة تستوعب سائر مجالات النشاط الاقتصادى فالذى أوجب الزكاة فى حلى المرأة والمهور لايمكن أن يعفى منها المصانع والعمارات ورجال المهن الحرة وكبار الموظفين .

« هذا مع رعايته للحاجات المعقولة لصاحب المال وعائلته ومع تقديره للظروف المخففة عنه ووضعها فى الاعتبار عند تقدير الواجب عليه[4] » ... فابن حزم كان متوازنا فى نظريته فلم يوسع من مصادر الزكاة الواجبة .. لكنه فتح الباب على مصراعيه فى الوقت نفسه ، حين أعطى الفقراء حقوق الحياة الأساسية ومنح الحاكم سلطات توفير هذه الحقوق .

---

(١) انظر المحلى ٦ ـ ١١٠ ، ١١١ وانظر د ـ يوسف القرصاوى : فقه الزكاة ١ ـ ٨٣٣ .

(٢) د ـ يوسف القرضاوى : فقه الزكاة ١ ـ ٦٤٦ .

(٣) المكان السابق .

(٤) دكتور يوسف القرصاوى : فقه الزكاة ١ ـ ٣٩٠ .

وقد قدم لنا ابن حزم بهذا أفكارا اقتصادية جديدة ، من شأنها أن تدعم باب التكافل الاجتماعى ، ولو أنها سيطرت فى العالم الإسلامى ، لمنعت مسيرة الحضارة الإسلامية من كثير من الشرور فإنه مما لاشك فيه أن عدم قيام المسلمين ـ منذ بدء ضعف الدولة الإسلامية وتمزقها ـ بتنفيذ ما وضعه القرآن من مبادىء فى التكافل الاجتماعى – كان سبباً من أسباب انهيار حضارة المسلمين[1] .



---

(١) انظر – بتصرف . دكتور محمد عبد الجواد محمد: ملكية الأراضى فى الإسلام ٢٥٦ .



الفصل الثالث

الفكر الاجتماعى عند ابن حزم



النظرة الاجتماعية لابن حزم :

خلف لنا ابن حزم تحليلا صافيا للمجتمع الأندلسى فى عصره[1] كما خلف لنا نظرة اجتماعية أخلاقية متكاملة[2] ، ونظرات أخرى متناثرة ، بحيث إننا نستطيع أن نطمئن إلى أن لابن حزم بابا يستحق الدرس والتحليل فى مجال الفكر الاجتماعى .

على أن ابن حزم شأنه فى الفكر الاجتماعى شأن كثير من مفكرى الإسلام قبل ابن خلدون – فإنهم لم تتوافر لديهم النظرة الشاملة لتقديم « فلسفة إجتماعية » تصلح أن تكون علما قائما بذاته ، لها منهجها ، ولها موضوعات بحثها المستقل .

ومع ذلك فقد مثل كثير من هؤلاء الفلاسفة ، كابن حزم ، وتلميذه الطرطوشى والفارابى وغيرهم – الرواد الذين عبدوا الطريق لابن خلدون كى يصل إلى وضع أسس علم الاجتماع .

وتستقى نظرة ابن حزم الاجتماعية أحكامها من منبعين أساسيين :

١ – المشاهدة والملاحظة[3] .

٢ – التجربة الخاصة .

ويؤثر فى اتجاه استخلاص الأحكام المستفادة من هذين المنبعين : الالتزام الإسلامى الظاهرى لابن حزم من جانب – والاتجاه الخلقى المثالى من جانب آخر .

---

(١) انظر طوق الحمامة ، ورسالة التلخيص لوجوه التخليص .

(٢) انظر رسالته فى مداواة النفوس .

(٣) ألمح إلى هذا الدكتور – طه حسين (أنظر ألوان ص ١١٤) الطبعة الثالثة دار المعارف .

لقد كان ابن حزم « إنساناً اجتماعياً » يدعو إلى « التغيير » بكل الطرق الممكنة ولم يكن بالفيلسوف الذى يرصد « الواقع » ويستسلم له ، ويجعله المعيار الثابت الذى تستمد منه المعايير ، بل كان ابن حزم يرفض هذه الواقعية ، ويعمل على أن يحكم الواقع بالقيم ، لا أن يحكم « القيم » بالواقع .

والحق الذى يجب الإشارة إليه أن هذه النظرة « الواقعية الأخلاقية »[1]ـ التى كانت خلاصة معيار ابن حزم وتقويمه فى الحقل الاجتماعى – هى نظرة إسلامية بالدرجة الأولى ، ولا يستثنى منها ابن خلدون ، الذى هو أيضاً مفكر اجتماعى إسلامى .

فعلى الرغم من أن ابن خلدون جعل من العمران البشرى جماع الدراسة الاجتماعية : أصولها وفروعها على السواء ، فإنه – أيضا – جعلها تسير فى نفس المنحى الذى ينحوه الفكر الإسلامى ، وتطابق طبيعة هذا المجتمع الإسلامى من حيث إنها تتسم بواقعية لا تنزع عنها سمة الطابع الأخلاق فى النظرة الإسلامية[2]
وهذا الطابع – الواقعى – الأخلاق – النقدى – هو خلاصة نظرة ابن حزم للواقعات الاجتماعية ومعيار تقويمه لها ، كما أنه – مع فروق كثيرة بالطبع – هو أيضا منطلق ابن خلدون ، واضع علم الاجتماع .

وفى ظل هذا .. نجد أنه ليس بصحيح إذن مايراه البعض من التفرقة بين ابن حزم وابن خلدون ، وفى النظرة الاجتماعية ، على أساس أن ابن حزم أقرب إلى الفيلسوف الأخلاق ، ومن هذا الوضع ينظر إلى المجتمع ، ويهتم بالفرد اهتماماً بالغاً ، أما ابن خلدون فإنه عالم اجتماعى لا يعير الفرد فى فلسفته ومبادئه أدنى اهتمام .[3] – فنحن لا نرى أن ابن خلدون – المفكر الاجتماعى المسلم – قد سحق حقوق الفرد

---

(١) انظر أحمد أمين : ظهر الإسلام ٣ ـ ٢٦٥ .

(٢) انظر ـ د ـ مصطفى محمد حسين : المدخل إلى المدرسة الإسلامية فى علم الاجتماع ص ٨١ وهذه النظرة تخالف نظرة كثير من الاجتماعيين كابن خلدون .. فهم يرون أنه مثل لاحقه « دور كايم » الذى جعل الظاهرة الاجتماعية هى الحكم والفاعل .. وهى التى عنها تتولد الأشياء والأفكار .. حتى الدين نفسه من صنع هذه الواقعة الاجتماعية ، وهذا تفكير لا يمكن أن يكون قد طرأ لابن خلدون (وانظر المرجع السابق ص ٨٥) .

(٣) د ـ إحسان عباس : رسائل ابن حزم ، مقدمة د .

كما لا نرى أن ابن حزم ، قد أعطى الفرد أكثر من حقه . بل أن حقوق الفرد وواجباته ، قد توازنت فى نظرتى ابن حزم وابن خلدون على السواء .

والفرق الكبير بين الفيلسوفين – أن ابن حزم لم يكن قد استطاع الوصول إلى تقعيد علمى شامل لقوانين الاجتماع ، ومن هنا فنظراته متناثرة وجزئية ، أما ابن خلدون فقد كان فيلسوفاً اجتماعياً بمعنى الكلمة .

« ومع ذلك فابن حزم – فى نظراته الاجتماعية ، يظل مقدمة صالحة لذلك السموق الشامخ فى الفكر الإسلامى كما يمثله ابن خلدون :
أولا : فى تلك النظرة الإجلالية للتاريخ ، واعتباره علماً ،
ثانيا : فى ذلك التقدير لمعنى التعاون فى الحياة الاجتماعية[1] ، ذلك المبدأ الذى تلقاه ابن حزم عن أستاذه ابن الكتانى ودان به فى نظرته للمجتمع ، فقد كان ابن حزم معجبا بقول ذلك الأستاذ : « إن من يبقى فى هذا العالم دون معاونة لنوعه على مصلحة أما يرى الحراث يحرث له والطحان يطحن له ، والنساج ينسج له ، والخياط يخيط له . ، ... وسائر الناس كل متول شغلا له فيه مصلحة به وإليه ضرورة ؟ أفما يستحى أن يكون عيالا على كل العالم لايعين هو أيضا بشىء من المصلحة ؟[2]

ويعلق ابن حزم على هذه الجملة بقوله : « ولقد صدق .. ولعمرى إن فى كلامه من الحكم لما يستثير الهمم الساكنة إلى ما هيئت له . وأى كلام فى نوع هذا أحسن من كلامه فى تعاون الناس . وقد نبه الله تعالى عباده بقوله : ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى** ﴾ فكل ما لمخلوق فيه مصلحة فى دينه أو ما لا غنى للمرء فى دنياه عنه فهو بر وتقوى ، إذا استعان به على ماأمر الله وحض عليه »[3] .

وهذا النص دليل قوى على فهم ابن حزم لضرورة « التعاون الاجتماعى » .

وعدم انحيازه للفرد على حساب المجتمع .

---

(١) انظر د ــ إحسان عباس : رسائل ابن حزم ، مقدمة هـ .
(٢) ابن حزم : رسالة مراتب العلوم « من رسائل ابن حزم » ص ٨٣ .
(٣) رسالة مراتب العلوم ٨٣ (من رسائل ابن حزم) .

يدير ابن حزم محور الحياة الاجتماعية على « هدف واحد » – هو غاية النشاط الانسانى كله .. وهو « طرد الهم » .. وهو غرض يستوى الناس كلهم فى استحسانه وطلبه ولا يتحركون حركة بل ولا يتكلمون كلمة إلا من أجله . فمن مخطىء وجه سبيله ومن مقارب للخطأ ، ومن مصيب[1] وهو « هدف قد اتفقت الأمور كلها عليه .. وكل الأهداف الأخرى لا تحظى بمثل الإجماع المعقود عليه .. إذ فى الناس من لا دين له .. ومن لا يستحسن أذى الناس ... ومن يريد الخمول على الصيت والشهرة ... ومن لايريد المال .. ومن يبغض اللذات ... ويؤثر الجهل على العلم ... وليس فى العالم كله من يستحسن الهم ولا يريد طرحه[2] .

وليس من سبيل لطرد « الهم » إلا التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة .[3]

ويفضل ابن حزم اللذات المعنوية على اللذات الجسمية معتمدا على مقياس مقنع وهو أن الذين يلجئون إلى اللذات الروحية ، يفضلونها على اللذات المادية وهم قد ذاقوا من اللذات المادية ، وعرفوا .. وقارنوا ، وفضلوا اللذات المعنوية ، أما أصحاب اللذات المادية فلم يجربوا اللذات الروحية . فالأولون أصدق حكماً[4]

لكن النظرة الاجتماعية لابن حزم تكاد تصاب بنوع من العقم أو الجزئية الشديدة ، حين نراه يحصر « الباعث » على النشاط الإنسانى فى « باعث » واحد هو « الطمع »[5] ، فإذا كانت غاية « طرد الهم » يمكن أن تكون واحدة إذ هى جماع الانسجام الداخلى مع السلوك الخارجى ، فإن « الباعث » لايمكن أن يتوحد بل إن « بواعث » النشاط الإنسانى من الطبيعى أن تكون متعددة .

يقول ابن حزم : « وإنما اختلفت الأغراض من أجل اختلاف الأطماع وتزايدها وضعفها وانحسامها . فتكون المحبة لله عز وجل وفيه ، وللاتفاق على بعض

---

(١) رسالة فى مداواة النفوس ١١٦ (من رسائل ابن حزم) .
(٢) المصدر السابق ١١٧ .
(٣) المصدر السابق ١١٨ ، ١١٩ .
(٤) انظر المصدر السابق ١١٦ .
(٥) انظر المصدر السابق ١٣٨ .

المطالب وللأب والابن والقرابة والصديق والسلطان ولذات الفراش والمحسن والمأمول والمعشوق . فهذا كله جنس واحد اختلفت أنواعه – كما وصفت لك – على قدر الطمع فيما ينال ، فلذلك اختلفت وجوه المحبة »[1] .

ويستمر ابن حزم فى تقديم مبررات نظريته « التوحدية » تلك ، مطبقاً إياها على عديد من العلاقات الاجتماعية كالعشق ، وحب الأب للابن ، وغيرهما. ثم ينتهى مرة أخرى إلى تأكيد أن « المحبة كلها جنس واحد ولكنها تختلف أنواعها على قدر اختلاف الأغراض فيها . وإلا فطبائع البشر كلهم واحدة ، إلا أن للعادة والاعتقاد الديانى تأثيراً ظاهراً »[2] .

إن هذا الطمع – الذى هو باعث إيجابى للنشاط الإنسانى – يولد عاملا سلبيا عنه ينشأ ، بل إن ابن حزم يرى كل هم حتى فى الأموال والأحوال .. فبدون هذا الطمع لايحزن الإنسان على قريب مات أو جار فقد أو منصب ضاع أو خلاف ذلك ..[3] . « ولولا الطمع ماذل أحد لأحد ، وأخبرنى أبو بكر ابن أبى الفياض قال : كتب عثمان بن محامس على باب داره بإستجه : ياعثمان لاتطمع »[4] .

والحق أن هذا التركيز على « الباعث » الواحد – تبسيط شديد فى تقدير الطبيعة البشرية المركبة المعقدة ، وهو تبسيط مجحف ، يشبه ما ذهب إليه أصحاب المدرسة النفسية من تلامذة « فرويد » حين ركزوا على باعث واحد هو (الجنس) كما يشبه ما ذهب إليه أصحاب المدرسة « البيولوجية » – حين ركزوا على جانب واحد هو « الاقتصاد » واعتبروه المحرك الوحيد للنشاط الإنسانى .

وثمة مبدأ تجلى لنا فى جميع نظرات ابن حزم الاجتماعية ، إنه مبدأ « التوجه إلى الله تعالى »[5] الذى يعنى – فى معنى من معانية .. الزهد والرضا ، وهو يضرب

---

(١) رسالة فى مداواة النفوس ١٣٨ (من رسائل ابن حزم)

(٢) المصدر السابق ص ١٣٩ .

(٣) انظر المصدر السابق ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٤) المصدر السابق ١٤٠ .

(٥) د – إحسان عباس : رسائل ابن حزم « مقدمة هـ » وانظر ص ١١٨ وغيرها .

فى ذلك المثل الأعلى بالرسول عليه الصلاة والسلام ، الذى كان لا يتكلف إطلاقاً .. يمشى أحياناً بلا خف ولا نعل ولا قلنسوة ولا عمامة ، لا يتكلف مالا يحتاج إليه ، ولا يترك ما يحتاج إليه(١).

– ومن النظرات الاجتماعية الصائبة لابن حزم رأيه فى أن كل صاحب فكرة من طبعه إذا قوى أن يخلع على غيره من الأنواع هيأته ، ويلبسه صفاته ، فترى الفاضل يود لو كان كل الناس فضلاء ، وترى الناقص يود لو كان كل الناس نقصاء ، وترى كل من ذكر شيئاً يحض عليه ...

وكل ذى مذهب يود لو كان الناس موافقين له ... وترى ذلك فى العناصر وفى تركيب الشجر ... وفى تغذى النبات والشجر ورطوبة الأرض وإحالتها ذلك إلى نوعها(٢).

فهذا الذى ذهب إليه ابن حزم يذهب إليه علماء الاجتماع المحدثون فيما يسمونه بالميل إلى « الانسجام » الاجتماعى(٣)« أو التوافق الاجتماعى » .

– ومن التحليلات الاجتماعية الصائبة لدى ابن حزم ، والتى نحس فيها وكأنه يتحدث بطريقة تحليلات علماء الاجتماع المعاصرين ، وذهب ابن حزم إلى أن – « أشد الأشياء على الناس الخوف والهم والمرض والفقر » (٤).

– ويركز ابن حزم فى تشخيصه الاجتماعى – على مرضين يرى فيهما خطورة كبيرة ولذا فهو يتتبعهما بالتحليل والتفسير ، وهذان المرضان . هما : العجب والكذب .

ويرفض ابن حزم العجب فى كل حال . فسواء كان مصدره « الفضل »(٥)أو « الفعل »(٦)أو « الشجاعة » أو« الجاه » أو « المال »(٧) أو الحسن أو «

---

(١) رسالة فى مداواة النفوس (من رسائل ابن حزم) ص ١٤٣ .

(٢) المصدر السابق ١٤٩ ، ١٥٠

(٣) انظر : د – إحسان عباس مقدمة الرسائل (ز) .

(٤) المصدر السابق ١٦٦ .

(٥) انظر المصدر السابق ١٥٠ .

(٦) انظر المصدر السابق ١٥١ .

(٧) انظر المصدر السابق ١٥٣ .

النسب[1]فكل ذلك يدل على نقص ، وهو مرض يحتاج إلى علاج . وهذا المرض يتفرع عنه التيه والزهو والكبر والنخوة والتعالى[2] .

أما الكذب – فهو الداء الذى لا برء منه عند ابن حزم ، فما رؤى قط كذاباً ترك الكذب ولم يعد إليه[3] وهو أصل كل فاحشة وجامع كل سوء ، وجالب لمقت الله عز وجل[4] وهل الكفر إلا كذب على الله عز وجل[5] أى أن الكفر جزء من الكذب .

وعلى أية حال فإن هذه التحليلات والآراء– تعطينا فى مجموعها تصوراً لجهود ابن حزم فى حقل الفكر الاجتماعى .

ومن الواضح أنها نظرات جزئية متناثرة ، ينقصها البناء النظرى المتكامل . لكنها فيما نرجح – كانت ذات أثر إيجابى فيما ظهر بعد ذلك من نظرة أقرب إلى التكاملية ، على يد الطرطوشى وابن خلدون .



نظرية التكافل الاجتماعى عند ابن حزم :

نسجل من آراء ابن حزم – فى هذا المقام – ما نعتقدأنه ارتبط به ، وما نظر إليه فيه من قبل معظم الدارسين على أنه تجديد فى الفقه الاجتماعى والإسلامى .

ومن أبرز آراء ابن حزم التى اعتبرت من باب التجديد – رأيه فى ضمان المجتمع والدولة للحقوق الأساسية للفرد .

ولابن حزم نص فى ذلك مشهور يتداوله الفقهاء وخاصة المعاصرين على أساس أنه قاعدة تشريعية رائدة سبق بها التراث الإسلامى النزعات التى تدعو إلى « العدالة الاجتماعية »أو ما يسمى « بالاشتراكية » والحركات التى انتهت بإقرار « حقوق الإنسان » الاجتماعية والاقتصادية .

---

(١) د – إحسان عباس : رسائل ابن حزم ١٥٤ ، ١٥٥ .
(٢) المصدر السابق ١٥٨ .
(٣) انظر طوق الحمامة ٨٥ .
(٤) المصدر السابق ٨٦ .
(٥) المصدر السابق ٨٧ .

يقول ابن حزم :

« وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك ، إن لم تقم « الزكوات » بهم ، ولا فى سائر أموال المسلمين به ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذى لابد منه ، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة[1] .

برهان ذلك قول الله تعالى : ﴿ **وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل**[2] ﴾ .

وليست الحقوق التى يطلب إعطاؤها لكل واحد من هؤلاء إلا توفير المأكل والملبس والمسكن .

وقوله عليه السلام : « المسلم أخو المسلم لايظلمه ولا يسلمه » – ومن تركه يجوع ويعرى وهو قادر على إطعامه وكسوته – فقد أسلمه[3] .

– ويكمل ابن حزم جوانب نظريته هذه باستنتاج بعض الأحكام الأخرى المتساوية معها ، منها أنه لا يحل لمسلم اضطر أن يأكل ميتة أو لحم خنزيروهو يجد طعاما فيه فضل عن صاحبه ، لمسلم أو لذمى ، لأن فرضاً على صاحب الطعام إطعام الجائع فإذا كان ذلك كذلك فليس بمضطر إلى الميتة ولا إلى لحم الخنزير ، وله أن يقاتل عن ذلك ، فإن قتل فعلى قاتله القود ، وإن قتل المانع فإلى لعنة الله لأنه منع حقاً ، وهو طائفة باغية »[4] .

ونحن نرى فى هذين النصين اللذين دعمهما ابن حزم بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة– تأكيد جوانب ثلاثة :

١ – التكافل الاجتماعى .

٢ – التزام الدولة بكفالة حقوق الفرد الاجتماعية .

---

(١) المحلى ٦ – ٢٢٤ وانظر معجم فقه ابن حزم ٤٥٦ .

(٢) المصدر السابق ٢٢٥ .

(٣) المصدر السابق ٢٢٧ .

(٤) المحلى ٦ – ٢٣٠ .

٣ ـ المستوى المعاشى الكريم الذى يعتبر الحد الأدنى لكل إنسان[١] . وهذا الحد الأدنى حدده ابن حزم فى ثلاث حاجات : الغذاء بما يقيم الحياة الكريمة ويحفظ الصحة ، ويقى من المرض والضعف . واللباس الذى يحفظ من البرد والحر . أى ملابس الصيف وملابس الشتاء . والمسكن القوى الذى يثبت أمام الريح ، ويقى من الحر ، وكل ذلك ليتحقق للفقير مستوى لائق من المعيشة ، لائق بوصفه إنسانا كرمه الله[٢] .

وغنى عن البيان أن مقياس الكفاية والملاءمة فى هذه الحاجات الأساسية يختلف من عصر لعصر ، ولذا فإننا نجد ابن حزم لم يتعرض لتحديدها بمقادير أو أثمان ، وإنما يتركها لمقياس المجتمع وظروف البيئة ومستوى التطور .

لكن السؤال الذى يتبادر هنا هو : إذا لم تكن الدولة بما تجبيه من مورد الزكاة والموارد المحدودة الأخرى قادرة على تحقيق هذه الكفاية ـ فمن أين لها أن تحقق هذه الحاجات الأولية للأفراد ؟ .

ـ ويرى ابن حزم فى هذا الحال أن من حق الدولة المسلمة أن تفرض على الأغنياء ما يساعدها على تحقيق الكفاية المنشودة ، « لأن فى المال حقاً سوى الزكاة » ومن قال إنه لاحق فى المال غير الزكاة فقد قال الباطل ، ولا برهان على صحة قوله لا من نص ولا إجماع[٣] .

فليس بالزكاة وحدها يقوم التكافل الاجتماعى فى الإسلام . وإنما بالتكافل الاجتماعى فى جميع صوره يقوم هذا النظام . ولا سيما أن مطالب الحياة والتزامات الدولة قد تتشعب وتتعدد . وهذا الرأى الذى ذهب إليه ابن حزم مكملا به شطر نظريته فى توفير الحاجات الأساسية للإنسان ـ هو الرأى الذى رجح لدى الباحثين الإسلاميين المعاصرين ، لأنه يقوم على أساس اجتماعى اقتصادى متكامل[٤] . ويعطى

---

(١) انظر د ـ فتحى عثمان : آراء من تراث الفكر الإسلامى ١١ .

(٢) انظر المرجع ص ١٢ وانظر د ـ يوسف القرضاوى: فقه الزكاة ٢ ـ ٥٧٥ والجدير بالذكر أن ابن حزم ساوى فى هذه الحقوق بين الأحرار والعبيد ـ (انظر المحلى ١٠ ـ ٢٥٧ ، ٣٠٨ ، ٦٣٢ ، . كما أعطى « ولد الزنا » كل الحقوق الإنسانية (انظر المحلى ١٠ ـ ٦٣٢ ـ ٣٩٩) .

(٣) المحلى ٦ ـ ٥٤ وانظر د ـ يوسف القرضاوى : فقه الزكاة ٢ ـ ٩٨٣ .

(٤) انظر د ـ محمد عبد الجواد محمد : ملكية الأرض فى الإسلام ٢٥٤ .

الدولة فرصة تسد التزاماتها فى حدود اقتصادية مرنة ، تستطيع من خلالها أن تفرض إلى جانب الزكاة ضريبة دخل تكفى لسد احتياجات الطبقات الفقيرة[1] وإلى بناء المشاريع ، والمؤسسات التى تفرضها ضرورات العصر .

والحق أن مبدأ (إن فى المال حقاً سوى الزكاة) المعتمد على أصل نبوى والذى عارضه بعض الفقهاء بحجة أن الزكاة نسخته – هذا المبدأ لم يجادل عنه ، ولم يعضده بالأدلة الوفيرة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين – وسلوكهم – أبلغ وأفصح من الفقيه الظاهرى أبى محمد بن حزم[2] ، بحيث إننا لانبالغ إذا قلنا : إن هذا الرأى لم يبرز فى الفكر الإسلامى – ولم يلتفت إليه إلا بعد هذا الدفاع الحار الموثق من ابن حزم .

وينضم إلى عناصر نظرية ابن حزم فى التكافل الاجتماعى رأيه فى جانبين من جوانب الحياة الاجتماعية :

١ – حق الجوار والماعون .

٢ – حق الضيافة .

فإن هذين الحقين لم يدرسا بعناية من أكثر المفكرين الإسلاميين ، لأن أكثر الفقهاء نظروا إليهما على أنهما من باب « المندوبات الشرعية والآداب الاجتماعية » .

لكن ابن حزم من بين أكثر أئمة المذاهب ، هو الذى تناول هذه الجوانب من وجهة نظر قانونية ، وأعطاها حيثياتها الشرعية ، كجزء من التشريع الاجتماعى والإسلامى لها صفة الإلزام والفرض ، وليست شيئاً متروكاً لرغبة الفرد ومزاجه الخاص .

فمن المألوف فى العرف أن يحتاج الجار إلى جاره فى بعض المنافع كالدابة للركوب ، والثوب للباس ، والفأس للقطع ، والقدر للطبخ ، والمقلى للقلى ، والدلو

---

(١) انظر مقال الاجتماع فى الاسلام (من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية المؤتمر السادس ١٩٧٢ م) .
(٢) انظر د – يوسف القرضاوى : فقه الزكاة ٢ – ٩٨١ وانظر أيضاً ٢ – ٩٦٨ وما بعدها .

والحبل والرحى للطحن ، والإبرة للخياطة ، وسائر ما ينتفع به ـ هذه الأشياء من سأال جاره إعارته شيئاً منها ، وهو محتاج إليها ، ففرض عليه إعارته إياها إذا وفق بوفائه .. أما كونها فرضا فلقول الله تعالى :﴿ **فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، الذين هم يراءون ويمنعون الماعون** ﴾ فقد توعد عز وجل فى منع الماعون بالويل[1] .

ويقدم ابن حزم – بعد هذا الحكم – بعض التعريفات التى وردت فى « الماعون » وبعض الأحاديث والروايات التاريخية من سلوك الصحابة والتابعين التى تؤكد فرضية « الماعون »[2] ، وهو يعتبر هذا الماعون المعار غير مضمون إن تلف من غير تعدى المستعير[3] ، لأن الأصل فى علاقة الجوار هو الثقة وليس التهمة أو الظن ، فالظن أكذب الحديث[4] .

الحقيقة أننا نلمح فى نص ابن حزم الشهير : « وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك[5] » نوعاً من التكافل الاجتماعى على أساس الوحدة الجغرافية والسكانية القائمة على الجوار ، فبالمعنى الفقهى الذى مال إليه بعض الفقهاء للجار ، وهو أنه أربعون من كل ناحية – تكون القرية الواحدة ، بل المدينة الصغيرة – وحدة متكاملة – يقوم أغنياؤها بحق فقرائها فى أمر توفير حاجاتهم الأساسية . ويدعم هذا ما ذكرناه من اتجاه ابن حزم فى حق الماعون ، كما تدعمه القاعدة الفقهية التى لا تجيز إخراج الزكاة من بلدها إلا عند الكفاية .

ومن صور التكافل الاجتماعى التى أبرزها ابن حزم ، والتى اشتهرت عند تقنينه لحق الضيافة ، وإنزاله هذا الحق منزلة الفرض ، واعتباره ركناً ملزماً من أركان النظام الاقتصادى الاسلامى ، للضيف أخذه مغالبة وقوة بأى طريق .

---

(١) المحلى ١٠ – ١٦٠ ١٦١ .

(٢) انظر المصدر السابق ١٠ – ١٦١ ، ١٦٢ ، وانظر د – يوسف القرضاوى: فقة الزكاة ٢ – ٩٧٨ ، انظر د – فاروق النبهان : الاتجاه الجماعى فى الإسلام ٢٣١ .

(٣) انظر المصدر السابق ١٠ – ١٦٢ .

(٤) انظر المصدر السابق ١٠ – ١٦٣ .

(٥) المحلى ٦ – ٢٤٤ . .



يقول ابن حزم :

« الضيافة فرض على البدوى ، والحضرى ، والفقيه ، والجاهل : يوم وليلة مبرة واتحاف ، ثم ثلاثه أيام : ضيافة ولا مزيد .. فإن منع الضيافة الواجبة فله أخذها مغالبة ، وكيف أمكنه ، ويقضى له بذلك » (١) .

ويستدل ابن حزم بقول الرسول عليه الصلاة والسلام من طريق أبى داود — : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، جائزته يوم وليلة والضيافة ثلاثة أيام ، وما بعد ذلك فهو صدقة ، ولا يحل له أن يثوى عنده حتى يحرجه (٢) » .

وقد صرف ابن حزم هذا الحديث — وغيره — إلى ظاهره كما هو منهجه فى فقه الشريعة ، فأعطاه صفة الالزام ، وخالف أكثرية الفقهاء الذين يرون أن حقوق الجوار والضيافة من مكارم الأخلاق ومحاسن الدين ولكنها ليست فرضاً ملزماً (٣) .



المرأة ومكانتها الاجتماعية عند ابن حزم (٤):

اهتم ابن حزم بالمرأة فى كل دراساته ، وأعطاها حقها فى الهيئة الاجتماعية وساواها بالرجل مساواة تامة فى الحقوق الإنسانية . وقد فسر قوله تعالى : ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ — بأنها قوامة لا علاقة لها بالحقوق والطبيعة الإنسانية أو القدرة على تصريف الأمور . ولو كانت قوامته بهذا المعنى للزم أن يكون كل رجل أفضل من كل امرأة ، وهذا لايستقيم فى لغة العقل .

وهو يناقش فى ذلك آراء الفقهاء الذين لم يقدروا المرأة قدرها ، ويقول : « وجائز أن تلى المرأة الحكم ، وهو قول أبى حنيفة — وقد روى عن عمر أنه ولى الشصاء

---

(١) المحلى ١٠ — ١٧١ وانظر د — فاروق النبهان : الاتجاه الجماعى ٢٣٩ .

(٢) المكان السابق .

(٣) انظر د — فاروق النبهان : الاتجاه الجماعى ٣٣٠ .

(٤) يلاحظ هنا أننا نبسط آراء ابن حزم بأماته ، وليس من شأننا فى هذا البحث التاريخى مناقشة هذه الآراء بالقدر الكبير الكافى .

امرأة من قومه –السوق ،فإن قيل قد قال رسول الله ﷺ : « لن يفلح قوم أسندوا آمرهم إلى إمراة . قلنا – إنما قال ذلك رسول الله فى الأمر العام الذى هو الخلافة . برهان ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : المرأة راعية على مال زوجها وهى المسئولة عن رعيتها . وقد أجاز المالكية أن تكون وصية ووكيلة و لم يأت نص فى منعها أن تلى بعض الأمور(١)

أما تولى المرأة القضاء فقد أجازه ابن حزم على الإطلاق أيضا ، ووافقه فيه بعض الأئمة(٢).

ومساواة المرأة بالرجل – فى حدود تخصصها – ينضح به فكر ابن حزم فى مواضع كثيرة – فالجهاد على المرأة ندب ... لكن لانهى عنه ، وجهادها الحج والنفار للتفقه فى الدين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب عليها كوجوبه على الرجال ، وفرض عليها – أيضا إلى جانب هذا الفقه العام – التفقه فى كل ما يخصها كما أن ذلك فرض على الرجال ... ولوتفقهت امرأة فى علوم الديانة للزمنا قبول نذارتها وقد كان ذلك . فهؤلاء أزواج النبى وصواحبه قد نقل عنهن أحكام الدين ، وقامت الحجة بنقلهن ، ولا خلاف بين أصحابنا وجميع نحلتنا فى ذلك(٣).

وإذا كان ابن حزم قد اهتم بالحقوق العامة للمرأة ، فإنه قد تناول قضاياها فى صورها المختلفة ، فاهتم بها « أما » وخصص لذلك رسالة وجيزة مستقلة سماها « رسالة فى الأمهات » تحدث فيها عن الأمهات المشهورات بدءا من أم النبى عليه الصلاة والسلام ، وحتى أم الخليفة المستكفى(٤) كما أنه اهتم بهن فى تاريخه كله فلم يكن يذكر خليفة إلا ويذكر أمه(٥) ، وما يعد من معلومات عنها .

---

(١) المحلى ١٠ – ٦٣١ مسألة ١٨٠٤ .

(٢) انظر المحلى ١٠ – ٦٣٢ .

(٣) انظر الأحكام : ٣ – ٣٢٥ .

(٤) انظر رسالة الأمهات مخطوط (٦٨٢ تاريخ) ورقة ١ ،٢معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية .

(٥) انظر – مثلا – الجمهرة ١٤ ، ٢٠ ، ٣٧ ، ٦٨ ، ١١٤ ، ١١٨ وغيرها ، وانظر جوامع السيرة فى حديث عن خلفاء بنى أمية وبنى العباس . وانظر نقط العروس فى هذه المواطن أيضا .

واهتم ابن حزم بالمرأة « زوجة » ولعل ابن حزم هو أبرز فقيه اشتهر بدراسته الرائدة فى الحب العفيف و لم يظلم ابن حزم المرأة أو يحملها المسئولية الاجتماعية – عند الخطأ وحدها – أو ينتظر منها فوق طاقتها بل إنه يحدد معنى « الصلاح لدى المرأة والرجل على السواء ، فيقول : « ولست أبعد أن يكون الصلاح فى الرجال والنساء موجودا ، وأعوذ بالله أن أظن غير هذا وإنى رأيت الناس يغلطون فى معنى هذه الكلمة غلطاً بعيداً . والصحيح فى حقيقة تفسيرها أن الصالحة من النساء هى التى إذا ضبطت انضبطت ، وإذا قطعت عنها الذرائع أمسكت ، والفاسدة هى التى تسهل الفواحش وتتحيل فى أن تتوصل إليها بضروب من الحيل .. والصالحان من الرجال والنساء كالنار الكامنة فى الرماد لاتحرق من جاورها إلا بأن تحرك ، والفاسقان كالنار المشتعلة تحرق كل شيء[1] .

ونقد ابن حزم آراء الذين يطلبون الوفاء من المرأة وحدها دون الرجل ويلومون المرأة إذا سقطت ولا يلومون الرجل : « وإنى لأسمع كثيرا ممن يقول الوفاء فى قمع الشهوات فى الرجال دون النساء فأطيل العجب من ذلك . وإن لى قولا لا أحول عنه : الرجال والنساء فى الجنوح إلى هذين الشيئين سواء . وما رجل عرضت له امرأة جميلة بالحب ، وطال ذلك و لم يكن ثم مانع إلا وقع فى شرك الشيطان واستهوته المعاصى ، واستفزه الحرص وتغوله الطمع . وما امرأة دعاها رجل بمثل هذه الحالة إلا وأمكنته ، حتما مقضيا ، وحكماً ، نافذاً لا محيد عنه ألبتة »[2] .

وفى ثنايا الطوق نحس من أسلوب ابن حزم وتحليله إكباراً للمرأة فى أكثر أوضاعها التى أحلها الله . ومساواة تامة بالرجل فى حدود ما أمر الله . بل إننا لنشعر بأنه يحابى المرأة فى بعض الأحيان ... أليس ابن حزم قد ربى فى حجورهن ؟ وهن علمنه القرآن والخط ؟ ...

ومن أجل نظرته للمرأة تلك ، يرفض ابن حزم تزمت جماعة الفقهاء المنقصين المرأة حقها الشرعى ويعلل أن موقفهم من المرأة هو موقف المراءاة ، وهو يرفض المراءاة ولا ينسك نسكاً أعجمياً . ومقاسه الوسط : أن المسلم يكفيه أداء الفرائض

---

(١) الطوق ١٦٤ وانظر د – زكى مبارك: النثر الفنى ٢ – ٢١٣ ، ٢١٤ .
(٢) الطوق ١٦٣ .

واجتناب المحرمات وعدم نسيان الفضل مع الناس ، وما سوى ذلك لا ضير عليه فيه [1] .

والحق أن ابن حزم قد كرم المرأة – فى هذا الباب – تكريماً عالياً ، وحين ارتفع بالنظرة إليها عن مستوى الشهوة ، وقعد للحب قواعده التى تجنح إلى العفة والعذرية ، وتسمو به عن المستوى الذى شاع بين الناس [2] . من أن المرأة ليس فيها من جوانب الحياة التى تستحق التعامل معها .. غير الجنس .. ففى الطوق وفى سائر تراث ابن حزم ، ظهرت المرأة فى أكثر من صورة ، معلمة ، متعلمة ، شاعرة ومثقفة ، عفيفة لا تطمع فيها الأبصار ، وفية ذات خلال عالية ، تستحق أن يبكيها الرجل ، بل أن يموت أسفاً عليها إذا فارقها حية أو ميتة ...

هذه المكانة للمرأة ، كان ثمة تواطؤ من طائفة المتعصبين المرائين على إخفائها ، لكن ابن حزم الظاهرى – قد أبانها وكتب فيها صفحات رائعة أحدثت دوياً فى الأدب الإنسانى كله .

وعندما نجد فى الطوق التعبير عن المرأة بلفظ الجارية ، فإن من الضرورى الوعى بأن لفظ الجارية ليس بمعنى الأمة ، بل إن لفظ « الجارية » فى الأندلس كان لفظاً يقال للتدليل « وما زالت القبائل العربية التى استقرت فى أعلى صعيد مصر ، قادمة من المغرب فى القرن الحادى عشر الميلادى وما تلاه ، والأندلسيون الذى استقروا فى الجزائر أو المغرب أو تونس بعد طردهم من وطنهم عام ١٦١٣ م ، ما زالوا يستعملون كلمة الجارية فى حياتهم الأسرية تدليلا من الرجل لزوجته [3] » .

ومع كل ذلك فإن ابن حزم لم يكن يحسن الظن بالمرأة كثيراً ، وهى نتيجة طبيعية لما مر تحت عينيه من تجارب وأحداث لم يستطع لها تعليلا ولا ردها لأسبابها المنطقية ،

---

(١) انظر الطوق ١٩٦ ، وانظر يوسف الشارونى:(طوق الحمامة) مقال بمجلة المجلة عدد ١٠٢ وانظر الدكتور طه حسين : ألوان ١١٤ .

(٢) انظر د – سعد شلبى:دراسات أدبية فى الشعر الأندلسى ١٢٩ وانظر يوسف الشارونى:مقال (طوق الحمامة) مجلة المجلد عدد ١٠٢ يونيو سنة ٦٥ .

(٣) انظر د – الطاهر مكى : دراسات عن ابن حزم ٢٥٥ .

فأدى ذلك إلى غيرة شديدة قد طبع عليها ، وسوء ظن من جهتهن فطر عليه [١] . ولعل أكبر الأسباب فى ذلك أنه حصر نفسه فى دائرة الحديث عن نساء الطبقة العليا ، و لم يطلعنا إلا قليلا جداً عن المرأة الأندلسية التى عانت – مع الرجل – ظروف الفتنة بكل آثارها النفسية والاقتصادية والاجتماعية

النظرية التربوية لابن حزم :

غاية العلوم :

قدم ابن حزم نظرية تربوية متكاملة ، بناها على أسس واضحة ، ورتب على أساسها لكل مرحلة من مراحل النمو الجسمى والعقلى – قدراً ملائماً من المعرفة .

ونظرية ابن حزم فى التربية ، تقوم على أساس التصور الإسلامى الشامل الذى يرى « أن مدة المقام فى هذه الدار إنما هى أيام قلائل ، وإجهاد المرء نفسه فيما لا ينتفع به إلا فى هذه الدار من العلوم سعى خاسر [٢] » .

ويحلل ابن حزم ذلك تحليلا نحس وكأنه تحليل عصرى نعيشه ونلمسه فهو يقول : إن اكتساب المال بغير العلم أجدى وأشد توصيلا إلى المرء من التوسع فى العلم لكسب المال ، كصحبة السلطان وعمارة الأرض والتقلب فى التجارات ... فالشغل يطلب العلم ليكون سبباً إلى كسب المال والتعب فيه بهذه النية عناء وضلال ، وفاعله قد جمع عيبين عظيمين : أحدهما ترك أخصر الطرق إلى مطلوبه ، وأسهلها فى التوصل إلى غرضه ، وركب أوعرها مسلكا وأطولها تعباً وأقلها فائدة . والوجه الثانى أنه استعمل الفضيلة التامة والتى بان بها عن الحشرات والبهائم « فى اقتناء حجارة لا يدرى متى تدعه أو يدعها » [٣] .

---

(١) انظر الطوق ٧٩ و د. الطاهر مكى : دراسات عن ابن حزم ٢٦٦ ، ٢٧٦ ، وانظر د . مصطفى عبد الواحد : دراسة الحب فى الأدب العربى ص ٢٧٢ طبعة دار المعارف ١٩٧٢ م وانظر د – زكى مبارك : النثر الفنى ٢ – ٢٠٩ .

(٢) رسالة مراتب العلوم .

(٣) المصدر السابق .

« وأما العلم الذى ليس فيه إلا صحة الجسم فقط ، فإن المتعب فيه بدنه المجهد لنفسه فى تلقيه وتقييده لا يحصل من تمامه لديه إلا على الحصر فى معاناة مرض لا يدرى أيتم له غرضه من برئه أم لا يتم (١) ... » .

وهو يقصد بهذا الصنف ، تلك الطائفة التى تحصر حياتها فى دائرة « التربية البدنية » والتى تعيش لهذه الألعاب « وتعيش عليها دون أن تكون لها فى الحياة غايات أخرى » .

فهذان الاتجاهان فى غايات المعرفة مرفوضان عند ابن حزم وإذا كان الأمر كذلك فأفضل العلوم « ما أدى إلى الخلاص فى دار الخلود ، ووصل إلى الفوز فى دار البقاء » (٢) .

 التعليم فى مرحلة الطفولة :

يرى ابن حزم أن وسائل تحصيل العلوم ثلاث : السماع والكتابة والقراءة ، ولاسبيل دونها لشىء من العلوم ألبتة (٣) .

وعند بلوغ الصبى سن الخامسة أو نحوها – وهى السن التى يراها ابن حزم ملائمة لبدء العلم – يجب تسليم الصبى إلى مؤدب ليعلمه « الخط » « وتأليف – الكلمات من الحروف » .

وعلى المؤدب فى هذه الحالة – مراعاة أن يعلم الصبى « الخط » بحيث يكون قائم الحروف بيناً ، صحيح التأليف الذى هو الهجاء .

فان الخط إن لم يكن هكذا لم يقرأ إلا بتعب شديد(٤)

---

(١) رسالة مراتب العلوم ٦٢

(٢) المصدر السابق ٦٢ .

(٣) انظر المصدر السابق ٦٣ .

(٤) المكان السابق .

ويحذر ابن حزم المؤدب من « التزيد فى حسن الخط » فليس ذلك فضيلة بل هو داعية إلى التعلق بالسلطان ، وإفناء الدهر فى ظلم الناس والكذب والباطل [١] .

–وحد تعلم القراءة أن يمهر الصبى فى قراءة كل كتاب يخرج من يده بلغته التى يخاطب بها قومه .

–والخطوة الثانية فى تعليم الصبى – هى أن يحفظ القرآن ، لأنه يجمع بذلك وجوهاً كثيرة عظيمة كالتدريب فى القراءة وتمرين اللسان على التلاوة ، والتخلق بالأخلاق الحميدة التى يقرؤها فيه [٢] .

التعلم فى مرحلة الصبا ونظريته فى تصنيف العلوم :

وبعد أن ينتهى ابن حزم من بسط رأيه فى تعليم الأطفال – يقدم لنا نظريته فى تصنيف العلوم الواجب تعلمها ، مبتدئاً بالأهم ومقدراً لكل علم حجماً معيناً تتضح فيه رؤية ابن حزم الظاهرية للأشياء ، وبالبعد عن الترف العقلى الموجود بخاصة فى كتب النحو أو الفقه .

والعلم الأول فى هذه المرحلة – عند ابن حزم – هو علم النحو واللغة وتجزىء فيهما لغير المتخصص بعض الكتب الأساسية ككتابى الواضح ، ومختصر العين للزبيدى ، والموجز لابن السراج والغريب لأبى عبيد [٣] « وأما التعمق فى علم النحو ففضول لا منفعة بها بل هى مشغلة عن الأوكد ومقطعة دون الأوجب الأهم ، وإنما هى تكاذيب ... فما وجه الشغل بما هذه صفته [٤] ؟ » .

(١) رسالة مراتب العلوم ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) انظر المصدر السابق ٦٤ .

(٣) انظر المصدر السابق ٦٤ ، ٦٥ .

(٤) المصدر السابق ٦٥ .

العلم الثانى :

الشعر الذى فيه الحكم والخير كشعر حسان بن ثابت وكعب بن مالك وصالح ابن عبد القدوس[١] « والإكثار من الشعر كسب غير محمود ، لأنه من طريق الباطل والفضول لا من طريق الحق والفضائل »[٢] .

العلم الثالث :

الحساب « فليحكم الضرب والقسمة والجمع والطرح وليأخذ طرفاً من المساحة ، وليشرف على « الأرثماطيقى » وهو علم طبيعة العدد »[٣] .

العلم الرابع :

الفلك ، فيه يتوصل إلى معرفة نسبة الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك ودورانها ومراكزها وأبعادها . ويحسن فى هذا العلم عند ابن حزم – مطالعة كتاب المجسطى حتى يعرف المتكلم الكسوفات وعروض البلاد وأطوالها والأوقات[٤].إلخ وطلب علم الفلك لايعنى الاشتغال بأحكام النجوم « فإنه لا معنى له »[٥] .

العلم الخامس :

المنطق .: ليعرف المرء ما البرهان وما الشغب العقلى وكيف التحفظ مما يظن أنه برهان وليس ببرهان .

---

(١) رسالة مراتب العلوم ٦٥ وقد ذكرنا من قبل فى الباب الأول (الفصل الثالث) أنه رفض من الشعر ضروبا أربعة هى : الغزل والحرب والتعرب والهجاء (انظر المصدر السابق ٦٦) .

(٢) المصدر السابق ٦٧ .

(٣) المكان السابق .

(٤) المصدر السابق ٦٨ .

(٥) المكان السابق .

العلم السادس :

الطبيعيات وعوارض الجو وتركيب العناصر .

العلم السابع :

كتب التشريع ليقف على تأليف الأعضاء وكلمة الله .

العلم الثامن :

كتب التاريخ القديمة والحديثة ، ليقف على فناء الممالك وخراب البلاد ودثور المدائن ... وعلى حمد المتقين .. وذم أهل الرذائل[1] .

العلم التاسع :

الفلسفة ، لأنها تحتاج إلى نضج عقلى ، وإلى رصيد كبير من المعارف فيعرف ماله خرج إلى هذا العالم وماإليه يرجع[2] .

العلم العاشر :

مقارنة الأديان لمعرفة صحة الإسلام على سائر الأديان .

العلم الحادى عشر :

الشريعة .. فهى الأعلى والأعظم منفعة ..

---

(١) انظر رسالة مراتب العلوم ٧١ وانظر ٧٢ .

(٢) انظر المصدر السابق ٧٢ .

هذا هو تصنيف ابن حزم للعلوم . ومن الملاحظ أنه ينتهى بعلوم الدين ، على عكس ما يراه الكثيرون من البدء بها وهو يرى أن الذى تختلف فيه الأمم من هذه العلوم ثلاثة : علم الشريعة وعلم الأخبار وعلم اللغة .. أما بقية العلوم فهى علوم مشتركة(١) .

كما أن ابن حزم لايميل إلى التخصص الشديد ، بل يرى ضرورة الأخذ من كل علم بطرف فإن سماع الإنسان قوماً يتحدثون وهو لا يدرى ما يقولون نعمة عظيمة - كما روى ابن حزم عن شيخه يونس بن عبد الله وصدقه فى ذلك ، بالإضافة إلى أن هذه العلوم يتعلق بعضها ببعض ولا يستغنى فيها علم عن غيره(٢) .

والحق أن ابن حزم قد جمع بين عمومية الثقافة والتخصص الدقيق فى إطارٍ متناسق رائد ، وذلك فى جملة محددة يقول فيها :

« ومن اقتصر على علم واحد لم يطالع غيره أوشك أن يكون ضحكة ، وكان ما خفى عليه من علمه الذى اقتصر عليه أكثر مما أدرك منه لتعلق العلوم بعضها ببعض .. ومن طلب الاحتواء على كل علم أوشك أن ينقطع وينحسر ولا يحصل على شىء(٣) .

 العلوم العملية :

يرى ابن حزم أنه عند التحقيق وصحة النظر يثبت أن « كل ما علم فهو علم » فالتجارة والخياطة والحياكة وتدبير السفن وفلاحة الأرض وتدبير الشجر ومعاناتها ، وغرسها ، والبناء - كل هذه علوم نافعة ...

لكن ابن حزم يقدم على هذه العلوم ، العلوم النظرية السابقة ، إذ أن هذه علوم

---

(١) انظر رسالة مراتب العلوم ٧٨ .

(٢) انظر المصدر السابق ٧١ .

(٣) المصدر السابق ٨١ .

يحتاج إليها الناس فى معاشهم ، أما الآخرة فغرضها التوصل إلى الخلاص من العذاب فقط[١] .

لكن ابن حزم مع ذلك لم يذم هذه العلوم – كما فعل بعض العلماء – بل إنه ليعتبر ذلك دليل نقص وقولا بغير معرفة[٢] .

إضافات تربوية أخرى لابن حزم :

يرى ابن حزم أن التعليم إجبارى ، ليس إلى مرحلة « محو الأمية » فى القراءة والكتابة فقط ، بل إلى مرحلة أعلى من ذلك وهذه المرحلة « الإلزامية » لايسع أحداً من الناس الإفلات منها : الأحرار والعبيد والإماء . وهى تفرض بقوة القانون ، فالامام يجبر أزواج النساء وسادات الأرقاء على تعليمهم ما ذكرنا – إما بأنفسهم وإما بالاباحة لهم لقاء من يعلمهم . وفرض عليه – أيضاً – أن يأخذ الناس بذلك ، وأن يرتب أقواماً لتعليم الجهال[٣] .

وفى هذه المرحلة يجب تعليم الطهارة والصلاة والصيام بفرائضها وكيفية أدائها ، وتعليم ما يحل وما يحرم « من المأكل والمشرب والملابس والفروج والدماء والأقوال والأعمال[٤] » .

وترتبط بهذه المرحلة ، وتأتى بعدها فى الوقت نفسه ، مرحلة تعليمية أخرى أقرب إلى التخصص العملى فى أنشطة الحياة المتباينة :

« ثم فرض على كل ذى مال تعلم حكم ما يلزمه من الزكاة ، وسواء الرجال والنساء والعبيد والأحرار ، فمن لم يكن له مال أصلا فليس تعلم أحكام الزكاة عليه فرضاً . ثم من لزمه فرض الحج ففرض عليه تعلم أعمال الحج والعمرة ، ولا يلزم ذلك من لا صحة لجسمه ولا مال له » ثم فرض على قوة العساكر معرفة السير

(١ ، ٢) انظر رسالة مراتب العلوم ٨٠ .

(٣) انظر الإحكام ٥ – ٦٩٠ .

(٤) انظر المكان السابق .

وأحكام الجهاد وقسم الغنائم والفيء ، ثم فرض على الأمراء والقضاة تعلم الأحكام والأقضية والحدود وليس ذلك فرضاً على غيرهم . ثم فرض على التجار وكل من يبيع غلته تعلم أحكام البيوع وما يحل منها وما يحرم .

« ثم فرض على كل جماعة مجتمعة فى قرية أو مدينة أو معسكر أو حلة أو حصن أن ينوب منهم لطلب جميع أحكام الديانة أولها عن آخرها(١) » .

ونحن نرى فيما ذكره ابن حزم منطقاً عملياً(٢) ، وتوجيهاً للعلم فى خدمة المجتمع ، وإيماناً بأن من الصعب التوصل إلى كل العلوم ، فمع ضرورة الأخذ من كل فن بطرف لابد من دقة فى معرفة التخصص .

وهذا الجمع فى التربية بين أرضية ثقافية واسعة ، وتخصص دقيق وتوجيه للعلم فى خدمة المجتمع ، ووفقاً لاحتياجاته – هو الرأى الذى انتهت إليه المدارس التربوية فى العصر الحديث ، وسبق إليه ابن حزم منذ أكثر من تسعة قرون .

ويرفض ابن حزم ذلك التصور الخاطىء الذى يسيطر فى عصور التخلف الفكرى ، وهو ما ذهب إليه نفر من أهل العلم الدينى من ازدراء سائر العلوم فهذا نقص عظيم شديد لا ينتفع به صاحبه ، إذ أن هذه العلوم الدنيوية خادمة ومتصلة اتصالا قريبا بعلوم الدين . كما فصل ذلك ابن حزم(٣) .

كما يرفض ابن حزم ما ذهب إليه الذين طلبوا علوم العرب فازدروا سائر العلوم ، إذ أن هؤلاء بمنزلة من ليس فى يده من الطعام إلا الملح ، وليس معه من السلاح إلا المصقلة ، فهو لا يظن أنه ليس هناك أفضل منهما(٤) .

ومثل هذين هؤلاء الذين طلبوا علوم الأوائل أو علما منهما ، فاتخذوا سائر العلوم سخرياً ، مثل من تعلق بالطب فلم ير علماً غيره ... ومثل قوم من أهل الهندسة وعلم الهيئة لايرون ما عدا ذلك(٥) .

---

(٣) انظر الأحكام ٥ – ٦٩٠ .
(٤) انظر د – فتحى عثمان : آراء من تراث الفكر الإسلامى ص ٤٠ وما بعدها .
(١) انظر رسالة مراتب العلوم ٨٧ .
(٢) انظر المكان السابق .
(٣) انظر المصدر السابق ٨٨ .

فهذه كلها نظرات جريئة متعصبة يرفضها ابن حزم لأنها لا تصمد أمام النظرة التربوية الشاملة التى يدعو إليها ، والتى على أساسها يبنى نظريته فى تكامل العلوم وترابطها .

إضافات أخرى فى الفكر الاجتماعى عند ابن حزم :

وثمة آراء أخرى لابن حزم نرى أنه أضاف بها جديداً إلى الفكر الاجتماعى . ومن هذه الآراء رأيه فى (حقوق العبيد) فقد قدم ابن حزم إجابة شافية لذلك السؤال الذى يتردد كثيراً على ألسنة أعداء الإسلام حول أسباب عدم إعلان الإسلام لتحرير العبيد بطريقة مباشرة وعامة ...

فابن حزم يرى أن حرية العبد هى حق له يستطيع أن يحصل عليه متى شاء إذا هو أحس القدرة على تحمل تكاليف الحرية ومواجهة أعباء الحياة وحده ... فكأنه بهذا يقول إن الاسلام قد حرر العبيد وبقى على العبيد أن يحرروا أنفسهم ..

يقول ابن حزم : « من كان له مملوك مسلم أو مسلمة فدعا أو دعت إلى الكتابة : فرض على السيد الإجابة إلى ذلك ، ويجبره السلطان على ذلك بما يعرف أن المملوك العبد أو الأمة يطيقه مما لاضير فيه على السيد – لكن مما يكاتب عليه مثلهما » (١) .

ويستشهد ابن حزم بالقرآن وبرهان ذلك قول الله تعالى : ﴿ **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم** ﴾ .

وابن حزم يعتبر صرف الأمر بالكتابة من الفرض إلى الندب محرفاً للقرآن عن مواضع كلماته (٢) .

---

(١) المحلى ١٠ – ٢٥٧ مسألة رقم ١٦٨٦ وانظر معجم فقه ابن حزم ٨٧٠ .
(١) انظر المحلى ١٠ – ٢٦١ .

فهذا الرأى القوى المستقى من الفهم الظاهرى البعيد عن التأويل للآية الكريمة ، يرد على من يتقولون على الإسلام فى هذا الشأن ، كما أنه يشبه أن يكون إعلاناً من ابن حزم لحقوق العبيد فى الحرية ، أطلقه ذلك الفقيه الظاهرى فى عصر كانت تجارة الرقيق فيه عرفاً سائداً فى الأندلس وأوربا والعالم كله .

وإلى جانب هذا الذى أعلنه ابن حزم فى شأن العبيد ، هناك حقوق إنسانية أخرى فرضها فى حال عبوديتهم ، منها: كسوتهم وإطعامهم (١) ، وعدم تكليفهم مالا يطيقون ، وعدم تسميتهم بأسماء قد تسىء إلى مشاعرهم : مثل : أفلح ، ويسار ، ونافع ورباح ، لأن الاجابة عن وجودهم بالنفى ذات دلالة سيئة (٢) .

ويجوز للعبد - أن يلى القضاء ، والإمامة الراتبة فى المسجد ، وهو والحر فى ذلك سواء (٣) وشهادة العبد والأمة مقبولة فى كل شىء (٤) .

وللعبد أن ينكح أم أو بنت أو أخت سيده إذا أذن له ، ولا يحل للسيد أن يجبر العبد أو الأمة على النكاح (٥) . وحكم العبد فى الكفالة والشهادة حكم الحر على السواء (٦) .

وبلغ الإنصاف الاجتماعى بابن حزم مبلغه حين يقرر أن « من لطم خد عبده أو خد أمته بباطن كفه فهما حران ساعتئذ إذا كان اللاطم بالغاً مميزاً (٧) » .

ويعطى ابن حزم ولد الزنى حقه الإنسانى فى الحياة ، إذ لا ذنب له فى جريمة لم يرتكبها ... وعند ابن حزم أن ولد الزنا « جائز له أن يكون إماماً راتباً ، لا تفاضل مع غيره إلا بالقراءة والفقه وقدم الخير والسن فقط » وشهادته جائزة فى الزنا وغيره ،

---

(١) انظر المحلى ١٠ - ٣٠٨ وانظر الكتانى:فقه ابن حزم ٤٠٢ .
(٢) انظر المحلى ١٠ - ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، وانظر الكتانى:معجم فقه ابن حزم ٤٠٤ .
(٣) المحلى ١٠ - ٦٣٢،معجم فقه ابن حزم ٤٠٥ .
(٤) المحلى ١٠ - ٥٩٨ ومعجم فقه ابن حزم ٤٧٢ .
(٥) المرجع السابق ٤١٠ .
(٦) المرجع السابق ٤١٦، ٤١٧
(٧) المحلى ١٠ - ٢٣٥ مسألة رقم ١٦٧٧ ومعجم فقه ابن حزم ص ٧٤٦ .

ويلى القضاء ، كغيره من المسلمين (١) وهو « يرث أمه وترثه أمه ، ولها عليه حق الأمومية من البر والنفقة والتحريم وسائر أحكام الأمهات . ولا يرثه الذى تخلق من نطفته (أبوه) ولا يرثه هو ، ولا له عليه حق الأبوة لا فى بر ولا نفقة ولا فى تحريم ولا فى غير ذلك وهو منه أجنبى (٢) .

وهذه الآراء الجريئة التى تنضح بإنسانية ابن حزم خالفه فيها كلها أو فى بعضها جمهرة الفقهاء ، وقد ناقشهم ابن حزم بالنصوص الشرعية . وفند فهمهم الذى يميل إلى التأويل والقياس ، وهى آراء تدلنا على مدى ما يمكن أن نصل إليه من خلال فقهنا لتراثنا ، وعودتنا إلى أصوله ... وقد سبق بها ابن حزم النداءات المعاصرة لحقوق الإنسان ، تلك التى تدعو للحرية والإخاء والمساواة فى حدود المسئولية الشخصية .

وفى مواضع أخرى من تراث ابن حزم يتناول إحدى الظواهر الاجتماعية الخطيرة بالعلاج ، مستغلا فقهه الاجتماعى ، ووعيه بتاريخ الملل والنحل وظروفها التاريخية .

وهذه الظاهرة التى يعالجها ابن حزم باعتبارها مرضاً اجتماعياً خطيراً مستخدماً فى علاجها أسلحته تلك .. هى ظاهرة (الإلحاد) التى تتفشى فى بعض المجتمعات خلال ظروف حضارية معينة ...

وابن حزم يرجع هذه الظاهرة إلى « الجهل » وسوء « المنهج التربوى » و « ضعف العقل » وحب « المخالفة » وهو يرى أن الملحدين طائفة شاذة من الناس « افتتحت عنوان فهمها ودخولها إلى المعارف بطلب علم العدد وطبائعه ، ثم تدرجوا إلى تعديل الكواكب وهيئة الأفلاك وكيفية قطع الشمس والقمر والدرارى وتقاطع لفلكى النيرين والكلام فى الأجرام العلوية وفى الكواكب الثابتة ... وفيما دون ذلك من الطبيعيات وعوارض الجو ومطالعة شىء من كتب الأوائل وحدودها .. وما مازج بعض ما ذكرنا من آراء الفلاسفة فى القضاء بالنجوم ، وأنها ناطقة مدبرة .. وكذلك الفلك . فأشرفت هذه الطائفة من أكثر ما طالعت على أشياء صحاح براهينها ضرورية لائحة (٣) .

---

(١) انظر المحلى ١٠ - ٦٣٢ .
(٢) المحلى ١٠ - ٣٩٩ مسألة رقم ١٧٤٤ وانظر معجم فقه ابن حزم ٤٧٢ .
(٣) الفصل ٢ - ٩٢ .

وليس هذا وحده هو سبب إلحاد هذه الطائفة ... وإنما السبب الأهم الذى ارتبط بهذا الانبهار ببعض نتائج العلوم الطبيعية والرياضية أن هذه الطائفة « لم يكن معها من قوة المنة وجودة القريحة وصفاء النظر ما تعلم به أن من أصاب فى عشرة آلاف مسألة مثلا ، فجائز أن يخطىء فى مسألة واحدة لعلها أسهل من المسائل التى أصاب فيها فلم تفرق هذه الطائفة بين ماصح مما طالعوه بحجة برهانية وبين مالم يصح فى أثناء ذلك وتضاعيفه مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا باقناع أو بشغب وربما بتقليد ليس معه شىء مما ذكرنا ، فحملوا كل ما أشرفوه عليه محملا واحدا وقبلوه قبولا مستوياً[1] ...

وأما الطائفة الثانية ، فهم قوم ابتدأوا الطلب لحديث النبى ﷺ ، فلم يزيدوا على طلب علو الاسناد وجمع الضرائب دون أن يهتموا بشىء مما كتبوا أو يعملوا به ، وإنما تحملوه حملا لا يزيدون على قراءته دون تدبر معانيه ودون أن يعلموا أنهم، المخاطبون به ، وأنه لم يأت هملا ولا قاله رسول الله ﷺ عبثاً ... وأكثر هذه الطائفة لا يعمل عندهم إلا ما جاء من طريق مقاتل بن سليمان والضحاك بن مزاحم وتفسير الكلبى ...وغيرها من كتب الخرافات الموضوعة والأكاذيب المفتعلة التى ولدها الزنادقة تدليسا على الإسلام وأهله ، فأطلقت هذه الطائفة كل اختلاط لا يصح من أن الأرض على حوت ، والحوت على قرن ثور والثور على الصخرة ، والصخرة على عاتق ملك والملك على الظلمة والظلمة على مالا يعلمه إلا الله عز وجل . وهذا يوجب أن جرم العالم غير متناه .

وهذا هو الكفر بعينه ...[2] .

---

(١) الفصل ٢ –٩٢

(٢) انظر الفصل ٢ – ٩٣ ، ٩٤ ومقاتل بن سليمان الخراسانى البلخى الأصل مفسر جرحه الكثيرون وقد تكلم فى صفات الله بما لا يليق ، وكان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذى يوافق أهواءهم . توفى بالبصرة سنة ١٥٠ هـ (انظر ترجمته فى دائرة المعارف فريد وجدى) والضحاك ابن مزاحم الخراسانى مفسر ومعلم للأطفال اشتهر بالخلط (انظر محمد هشام الأيوبى: مجلة الاعتصام المعربية مقال أسباب الإلحاد عند ابن حزم عدد صفر ١٣٩٦ هـ) .

وهكذا فإن ابن حزم حين يرصد ظاهرة الإلحاد وأسبابها ، يحيلها إلى :

١ – عدم توافر منهج علمي وعقلية سوية في البحث .

٢ – الخضوع للخرافات التي لايقبلها عقل ولا دين .

٣ – تناول بعض الطوائف للإسلام تناولها لشيء فكرى ترفى يؤولونه بمزاجهم ويتلاعبون به حسب أهوائهم .

٤ – زعم بعض الطوائف أن الدين لا يؤخذ عن عقل وعن حجة ، وقد أوضح ابن حزم ذلك فقال : « هم زاد قوم منهم فأتوا بالأفكية التي يقشعر منها وهى أن أطلقوا أن الدين لا يؤخذ بحجة فأقروا عيون الملحدين وشهدوا أن الدين لا يثبت بالدعاوى والغلبة [1] » .

ويرد ابن حزم على هذه الطائفة بقول الله تعالى : ﴿ **قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين** ﴾ .

٥ – استخفاف بعض الطوائف بالكتب العلمية المفيدة وكتب المنطق دون أن يطالعوها أو يروا منها كلمة [2] .

٦ – وثمة سبب أخر يرشح به فكر ابن حزم ، وهو الدور السلبي للفقهاء في المجتمع ، إذ أنهم لم يكونوا الممثلين المخلصين لمبادىء الإسلام كما أنهم لم يدافعوا عنه إلا بقدر مصالحهم ، ولم يستخدموا أساليب العلم في الدفاع عنه ، بل كان موقفهم من كل جديد موقف المعارضة والتخذيل [3] .

ويرصد ابن حزم المظاهر السلوكية والفكرية للملحدين ، وهى مظاهر يبدو منها تلازمهم في كل عصر ، إذ أننا نلمح فيها وكأنها مما نراه ونحسه من مظاهرهم في عصرنا ...

فهؤلاء الملحدون مغرورون يملؤهم الفخر والزهو بما لديهم من علم يظنون أنهم أفضل من كل الناس .

---

(١) الفصل ٢ – ٩٤ .

(٢) انظر الفصل ٢ – ٩٥ .

(٣) انظر محمد هشام الأيوبي:مقال أسباب الالحاد عند ابن حزم مجلة الاعتصام المغربية العدد رقم ٣ صفر ١٣٩٦ هـ .

وهم قوم لا يأخذون إلا بالشبهات والاسرائيليات الدخيلة ويعمدون إلى التأويل وابتسار الحقائق والبراهين

وأما سلوكهم فينضح بعدم احترام الشريعة ، وعدم احترام كتاب الله ولا سنة رسوله ، بل السخرية منهما كلما سنحت لهم فرصة (١) .

والحق أن ابن حزم قد لمس جوانب موضوع الإلحاد لمساً يمتاز بالأناة والواقعية لكنه - فيما يبدو - كان رصداً لواقع عاشه ، ولم يكن نظرة تحليلية شاملة ، فموضوع الإلحاد من الموضوعات التى تتعدد أسبابها ، وتخضع لظروف فكرية ونفسية وسلوكية واقتصادية متعددة .. ولا تقف أسبابه ، ولا مظاهره عند الأسباب أو المظاهر التى رصدها ابن حزم .

هذه بعض آراء ابن حزم فى الفكر الاجتماعى . ومن الجلى أنها آراء تمتاز باستقلال النظرة ، وانفساح الرؤية الاجتماعية مع التزامها فى الوقت نفسه بالمنهج الظاهرى فى فقه النصوص ، فضلا عن التزامها الكامل بمنهج النقل .

وقد أثرى ابن حزم الفكر الإسلامى بآرائه الاجتماعية الرائدة ، وكانت محل اهتمام الدارسين من مسلمين ومستشرقين . وقد فسرها بعض أصحاب الاجتهادات المذهبية المعاصرة تفسيراً يتلاءم مع أهوائهم ، مما يدل على أنها اجتهادات رائدة سبقت عصرها وإن كنا نؤمن بأنها آراء من صميم الفكر الاجتماعى الإسلامى ولايجوز أن تقطع عن هذا الأصل الكريم .

---

(١) انظر الفصل ٢ - ٩٢ وما بعدها . وانظر مقال محمد هشام الأيوبى أسباب الإلحاد عند ابن حزم مجلة الاعتصام العدد الثالث .



الفصـــل الرابع

العقائد والمذاهب عند ابن حزم



توطئة :

يعترف مؤرخو الأديان بأن علم « مقارنة الأديان » علم إسلامى ، نشأ بفضل التسامح الذى عرف به المسلمون تجاه النحل الأخرى (١) .

أما العقائد الأخرى فلم يعترف أى منها بأحقية الآراء الأخرى فى البقاء وبالتالى فلم يكن ثمة مجال للمقارنة ، لأن المقارنة تأتى نتيجة للاعتراف بالتعدد وليس التعدد معترفاً به عندهم (٢) .

« وجاء الاسلام ، وكان موقفه بالنسبة للأديان الأخرى ينضوى تحت اتجاهين : الناحية النظرية ، والناحية الواقعية (٣) » فمن الناحية النظرية أعلن الإسلام أنه الحلقة الأخيرة فى سلسلة الأديان . ومن الناحية الواقعية ، اعترف بالوجود الفعلى للجماعات غير المسلمة (٤) .

---

(١) انظر آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع ١ – ٣٨٤ .

(٢) انظر أستاذنا الدكتور أحمد شلبى :اليهودية ص ٢٥ .

(٣) المكان السابق .

(٤) انظر المرجع السابق ٢٦ .

وقد عرض القرآن الكريم للعقائد الوثنية ، ولعقائد أهل الكتاب وفندها ، وتناول المفسرون هذه الأديان بالشرح والتفسير .

ثم ظهرت كتابات المسلمين فى مجال « عرض آراء الأديان » على نحو وصفى لم يصل – فى أولى مراحله – إلى مستوى الدراسة النقدية المقارنة ، وانتهاج نهج علمى متكامل الجوانب ، فظهر فى هذا السبيل كتاب أبى محمد النوبختى (٢٠٢ هـ) – الآراء والديانات ، ثم كتاب المسبحى (٤٢٠ هـ) درك البغية فى وصف الأديان والعبادات ، وكتاب أبى منصور البغدادى (٤٢٩ هـ) الملل والنحل [١] .

ابن حزم وعلم مقارنة الأديان :

ثم ظهر بعد ذلك كتاب ابن حزم (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) فكان منعطفاً جديداً ، أبرز (مقارنة الأديان) كعلم له طريقته فى البحث ، من استقصاء وتتبع وتحقيق ومقارنة كما أن له موضوعاته المحددة ، وإلى ابن حزم يرجع فضل الأسبقية . فى طريقة التبويب ، والاستنباط ، وانتظام التفكير ، وسعة الاطلاع ، وشمول النظرة [٢] ، يقول تلميذ ابن حزم الحميدى تعليقاً على رسالة ابن حزم « كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى » المدمجة فى الفصل : « وهذا مما سبق به [٣] » .

وينقل الضبى العبارة نفسها ، لأنه اعتمد على الحميدى فى ترجمته لابن حزم [٤] كما أن ابن خلكان يذكر المعنى نفسه بأسلوبه ، فيقول : « وهذا معنى لم يسبق إليه [٥] » .

(١) انظر د . أحمد شلبى . اليهودية ٢٨ وانظر آدم متز : الحضارة الإسلامية ١ – ٣٨٤ ، ٣٨٥ .
(٢) انظر محمد إبراهيم الكتانى : (ترجمة مقدمة الفصل) لآسين بلاثيوس (مقال هل أثر ابن حزم فى الفكر المسيحى) مجلة البينة المغربية عدد يونيو ١٩٦١ م .
(٣) انظر الجذوة : ترجمة ابن حزم .
(٤) انظر البغية: ترجمة ابن حزم .
(٥) انظر وفيات الأعيان : الجزء الثالث ترجمة ابن حزم .

فهؤلاء بعض المترجمين الأول لابن حزم اعترفوا له بالسبق فى هذا الميدان . أما المحدثون ، ومن بينهم المستشرقون ، فقد اعترفوا بمكانة ابن حزم الرائدة فى هذا المجال .

فقد ترجم المستشرق الأسبانى (ميجيل آسين بلاثيوس) كتاب الفصل إلى الأسبانية وصدّر الترجمة بمقدمة حافلة فى مجلد يزيد على ثلاثمائة وأربعين صفحة[١] تحدث فيها عن مكانة ابن حزم وفضله فى تاريخ الأفكار الدينية[٢] واعترف له بالسبق فى هذا المجال ، وبين امتيازه عن غيره من السابقين بطريقته العملية النقدية التى لم يعرفها مؤرخو الأديان فى أوروبا إلا فى القرن العشرين[٣] .

ويذكر « بلانثيا » أن كتاب الفصل هو«أشهر ما ألف ابن حزم فى مادة التاريخ وأعظمه قيمة ، وأنه تاريخ نقدى للأديان والفرق والمذاهب حافل بما فيه من مادة وأفكار يعرض لشتى مذاهب الذهن البشرى فى موضوع الدين بدءا من الإلحاد المطلق الذى عليه السوفسطائيون ... إلى إيمان العوام الذين يصدقون كل شىء ، ويؤمنون بالخرافات فى جهل ولا يشكون فى شىء[٤] » .

ويقول بلانثيا : « إنه نتيجة لذلك صار كتاب ابن حزم تاريخاً لعلم الكلام فى الإسلام مع اتجاه واضح لبيان فضائله ، وإن لم ينقصه بين الحين والحين ذلك الطابع الموضوعى والمتجرد عن هوى صاحبه[٥] » .

ويقول الدكتور « فيليب حتى » عن كتاب الفصل :

« أما أنفس كتب ابن حزم الباقية إلى الآن وأفيدها فهو كتاب الفصل فى الملل

---

(١) نشرت الكتاب كاملا فى خمسة مجلدات ضخام الأكاديمية التاريخية بمدريد سنتى ١٩٢٧ ، ١٩٢٨ بعنوان : (ابن حزم القرطبى وتاريخه النقدى للأديان) وقد ترجم المقدمة إلى العربية الأستاذ الدكتور الطاهر مكى .

(٢) انظر : آسين بلاثيوس : ابن حزم فى قرطبة ٢٦٦ .

(٣) انظر ترجمة ملخص المقدمة للأستاذ محمد إبراهيم الكتانى (مقال : هل أثر ابن حزم فى الفكر المسيحى) مجلة البينة المغربية عدد يونيو ١٩٦١ م

(٤) انظر تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢١ .

(٥) المرجع السابق ٢٢٧ .

والأهواء والنحل الذى يؤهل مؤلفه لاحتلال الأولية بين العلماء الذين عنوا بدرس الأديان على سبيل النقد والمعارضة . وفى هذا الكتاب لفت ابن حزم الأنظار إلى بعض مشاكل فى قصص التوراة لم يتنبه لها فكر أحد من العلماء حتى ظهور مدرسة نقد التوراة العلمى فى القرن السادس عشر (١)».

ويقول بروكلمان عن الفصل : « إنه مؤلف دينى تاريخى عظيم ، وهو كتاب لم يسبق إلى مثله فى الأدب العالمى (٢) » .

ويقول المستشرق (جب) :« إن ابن حزم كُرّم فى الغرب باعتباره مؤسساً لعلم مقارنة الأديان (٣)».

ويقول المستشرق الفريد جاليوم : « إن باحثاً مثابراً كابن حزم القرطبى قد استطاع أن يحشد قواه ليؤلف أول موسوعة دينية أوروبية، وليكتب أول دراسة على مستوى عال من النقد والترابط حول العهدين القديم والجديد (٤)».

فهذه – أيضاً – بعض آراء المحدثين ، فى سبق ابن حزم إلى هذا الميدان . وهو وإن لم يكن سبقاً زمنياً إلى تناول الموضوع ، فهو سبق فى منهج البحث (٥) ، وفى إمامة بنيان هذا العلم على أساس من الدراسة المقارنة النقدية ، وليس على مجرد السرد الوصفى ، أو الهجوم المسبق ، دون الرجوع إلى المصادر الأصلية لكل نحلة من النحل أو مذهب من المذاهب .

وهذا هو السبق الحقيقى الذى نراه لابن حزم .



منهج ابن حزم فى تناول العقائد والمذاهب :

يوضح ابن حزم السبب الذى حدا به إلى الكتابة فى هذا الباب من المعرفة بأن

---

(١) العرب تاريخ موجز ١٨٢ .
(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية ٣١٢ .
(٣) انظر شريعة الإسلام ص ١٨٧ .
(٤) انظر شريعة الإسلام ص ٢٨٢ .
(٥) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم ٨١٩ .

الذين كتبوا قبله بعضهم أطال وهجر واستعمل الأغاليط والشغب وبعضهم حذف وقصر وقلل وأضرب عن كثير من الحجج القوية لأصحاب العقائد فكان فى ذلك غير منصف لنفسه وهو ظالم لخصمه لم يوفه حق اعتراضه فضلا عن أن الفريقين قد تعمد التعقيد ، والتحليق على المعانى من بعد ، حتى صار ينسى آخر كلامهم أوله ، أو كأنهم يريدون بهذا التحليق ستر فساد ما عندهم[١] .

فمنهج ابن حزم الذى يحاول السير عليه – إذن – هو منهج علمى منصف برىء من الاستطراد والإخلال والتعقيد ، يعتمد على إيراد البراهين المنتجة من المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد ، على حسب قيام البراهين التى لا تخون أصلا[٢] .

وقد اعتمد منهج ابن حزم على تدرج عقلى ، وعلى نظرة شاملة للملل والنحل التى استطاع أن يصل إلى معرفتها وتحقيق القول فى مبادئها . وبالتالى فقد قسم الفرق الموجودة فى العالم كله – غير الإسلام – إلى ست فرق وهى :

١ – مبطلو الحقائق (السوفسطائية) .

٢ – مثبتو الحقائق ، مع عدم الاعتراف بالخالق والزعم بأزلية العالم (الفلاسفة الملحدون) .

٣ – مثبتو الحقائق مع القول بأزلية الله والعالم معاً (الفلاسفة الكفرة) .

٤ – مثبتو الحقائق مع القول بأن للكون مدبرين كثيرين (الزرادشتيون)،(والمانيون ومعددو الآلهة) .

٥ – مثبتو الحقائق مع القول بأن للكون خالقاً واحداً وإنكار النبوات (البراهمة) .

٦ – مثبتو الحقائق مع الاعتراف بالخالق والإيمان ببعض الأنبياء فقط (اليهود ومبتكرو التثليث من النصارى والصابئة) .

ومن هذه الأقوال تتفرع آراء هى منتجة منها[٣] .

---

(١) انظر الفصل ١ – ٢ .

(٢) انظر المكان السابق .

(٣) الفصل ١ – ٣ وانظر بلانثيا – تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢٢ .

ثم يأتى الإسلام بعد ذلك ، ويثبت ابن حزم من خلال البراهين العقلية والسرد التاريخى أنه العقيدة الايجابية الوحيدة الحقة وبرسالته نسخ الله ما أوحى به من قبل إلى الأنبياء .

وفى دراسة ابن حزم المستفيضة لهذه الملل والنحل نراه يطبق عليها جميعاً منهجاً واحداً يعتمد على الفهم الظاهرى لدلالة اللغة ، وعدم الاعتراف بالتأويل ، بل إنه يعتبر اللجوء إلى التأويل نوعاً من التضليل والخداع ، كما أن ابن حزم يطبق عليها كلها أحكامه العامة وقواعده النقدية بلا استثناء بينها ، وكثيراً ما يلجأ إلى حصر الظواهر فيها مجتمعة ، وذلك مثل جمعه للآراء الضالة التى قال بها أصحاب الفرق والمذاهب المختلفة فى موضوع الأركان الأساسية للعقيدة القويمة تحت أبواب خمسة هى :

١ – التوحيد (الله) .
٢ – القدر (الجبر والاختيار) .
٣ – الإيمان (العقيدة) .
٤ – الوعد والوعيد (الحياة الأخرى) .
٥ – الامامة [١] .

ومن قواعده العامة فى نقد الأديان أن « كل كتاب دون فيه الكذب فهو باطل موضوع ليس من عند الله عز وجل ، فظهر من فساد دين المجوس كالذى ظهر من فساد دين اليهود والنصارى سواء بسواء [٢] » .

ومن قواعده عدم الاعتراف بالكثرة « فالحق حق صدقه الناس أو كذبوه والباطل باطل صدقه الناس أو كذبوه ، ولا يزيد الحق درجة فى أنه حق إطباق الناس كلهم على تصديقه » [٣] .

ومن قواعده التركيز على العقائد فى مناقشة الملل والنحل على السواء ، لأنه

---

(١) انظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢٧ (وقد وردت هذه الموضوعات بتوسع فى الفصل) .
(٢) الفصل ١ – ١١٦ .
(٣) الفصل ١ – ١٠٣ .

ليس فى الاشتغال بالأحكام الشرعية شيء يوجبه العقل أو يمنعه ، بل كلها من الممكن ، فإذا قامت البراهين الضرورية على قبول الأمر بها ووجوب طاعته وجب قول كل ما أتى به كائناً ما كان من الأعمال (١) .

ومن قواعده فى نقد الكتب المقدسة أن كل كتاب وشريعة كانا مقصورين على رجال من أهلها ، وكان محظورين على من سواهما فالتبديل والتحريف مضمون فيهما (٢)

ومن قواعده احترام الأساليب الجدلية فى المنطق ، بل إنه من أجل هذا وضع كتابه التقريب لحد المنطق (٣) ، وهذه الأساليب هى الاعتراف ببداهة الحس وبداهة العقل ، والمقدمات الصالحة المعقولة .

وأما عرض ابن حزم لآراء الخصوم ومناقشتهم ، فإن الكتاب حافل بهذا ، ومن هنا اعتبر تاريخاً نقدياً للملل والنحل ، وهذه فى الحقيقة ميزة منهج ابن حزم الكبرى .

إن الدكتور أحمد شلبى يحدد منهج دراسة (مقارنة الأديان) بطريقين :
١ - الطريق الأول أن تكون المباحث الكبرى بالأديان هى عناوين الكتب كأن نكتب كتاباً عن الله ، وندرس به مختلف الاتجاهات عن الإله ، ونكتب كتاباً آخر عن « النبوة » ، وثالثاً عن « التشريع » ... وهكذا (٤) ولهذا الطريق سلبياته الكثيرة الناشئة من ضرورة تفكك الموضوعات وصعوبات عدم تشابه الموضوعات فى الأديان ، وضرورة دراسة الأديان قبل المقارنة الجزئية ، وهو عمل صعب (٥) .

٢ - والطريق الثانى هو أن يخصص كتاب لكل دين، تدرس فيه مباحثه العقائدية والتشريعية مشفوعة بالمقارنة كلما وجد لها مجال ، وهذا الطريق هو الذى يسير عليه

---

(١) الفصل ١ - ٣٧ .
(٢) انظر الفصل ١ - ١١٣ .
(٣) انظر الفصل ١ - ٤ ، ١٩ .
(٤) انظر د . أحمد شلبى : اليهودية ٢٩ .
(٥) انظر المرجع السابق ٣٠ .

أغلب الكتاب – كما يذكر أستاذنا الدكتور أحمد شلبى[1] – لأن من شأنه ألا يوقع فى مآخذ الطريق الأول ، كما أنه يوفر قدراً كبيراً من النظرة الشمولية ...

وهذا الطريق الثانى هو الذى سار عليه ابن حزم ، منذ أكثر من تسعة قرون . بحيث إننا نجد موضوعات (الفصل) فيما يتصل بالأديان تتسلسل (موضوعياً) على النحو التالى :

(أ) تعريف بالملل ومبادئها ، ويشمل :

١ – الفرقة الأولى – المبطلة للحقائق وبراهينهم وبيان فسادها .

٢ – الكلام عن النصارى وفرقهم .

٣ – الكلام على منكرى النبوة والملائكة .

٤ – الكلام على منكرى الشرائع .

٥ – الكلام على اليهود ومنكرى التثليث من النصارى وغيرهم .

(ب) دراسة للكتب المقدسة من واقعها : التوراة ، والأناجيل الأربعة ، والقرآن . وميزة « النقل » عند الأمة الإسلامية . واعتراضات الملحدين على الإسلام .

(جـ) دراسة النحل والفرق الإسلامية وبيان خروج أكثرها على الإسلام بناء على عرض مبادئها على الأصول الإسلامية الاعتقادية ، كالخلاف فى صفات الله ، وفى إعجاز القرآن وإلهيته ، والقضاء والقدروالغيبيات .

(د) دراسة حياة الأنبياء وبيان الصحيح من تاريخهم ، ودفع شبهات التوراة والأناجيل عنهم .

(هـ) ذكر شنع الفرق الإسلامية كالشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة وغيرهم .

(و) الكلام فى قضايا عامة من وجهة نظر إسلامية : الجن ووسوسة الشيطان

---

(١) انظر د . أحمد شلبى : اليهودية

والرؤيا والنجوم والكواكب والحركة والسكون والتولد والطفرة والانسان والجواهر والأعراض والجسم والنفس وغيرها[1] .

فالمنهج الموضوعى ، الذى يدرس كل عقيدة دراسة متكاملة مقارناً بينها وبين غيرها-كلما وجب ذلك - هو المنهج الذى سار عليه ابن حزم . وجدير بالذكر أن الإسلام ، يدخل فيه الفرق التى انتسبت إليه بحق وبغير حق ، قد أخذ حيزاً كبيراً من الكتاب .

كما أن ابن حزم بوثيقة (الفصل) قد قدم دفاعاً ممتازاً عن « الأنبياء فى التاريخ » ، وعرض تاريخ كل منهم فى إنصاف وإكبار يليقان بشخصياتهم العالية .

وهذا المنهج المتكامل الموضوعى الذى التزمه ابن حزم هو الذى حدا (بآسين بلاثيوس) أن يقول : « إننا لا نجد بين أيدينا وثيقة هى أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب الفصل لابن حزم ، تمكننا من تتبع سير تيار الثقافة الذى لم يتوقف أبداً خلال العصور الوسطى فيما يتصل بتاريخ الآراء والمذاهب[2] .

 الوثنيات فى دراسات ابن حزم :

يربط ابن حزم - فى مقارنة ذكية - بين اليهود وبعض فرق النصرانية وبين أكثر النحل الوثنية ، من ناحية أن كلا منهما مقر ببعض الأنبياء منكر لبعضهم الآخر .

وهو يتوجه إلى أهل الكتاب بهذا الربط الذى يسوقه فى مجال الاعتراض عليهم ، إذ لا فرق إذن بينهم وبين الزرادشتيين المكذبين بنبوة موسى وسائر الأنبياء ، والمانوية المصدقة بنبوة عيسى وزرادشت المكذبين بنبوة إدريس وغيره[3]

---

(١) هذه خلاصة مركزة لموضوعات الفصل (بأجزائه الخمسة) رتبناها وفقا لترتيب ابن حزم متخطين بعض الموضوعات الجزئية التى فرعها من الموضوعات الأصلية أو أقحمها دون ترتيب علمى ، لأنه جمع فى الفصل كتاباته الأخرى التى كانت متناثرة ورأى ابن حزم أنها تدخل فى إطار (الملل والنحل) وتمت إلى قضاياها بصلة .

(٢) نقلا عن بلانثيا فى : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢٨ .

(٣) انظر الفصل ٢ - ١٠٢ .

فالإيمان : إما أن يكون بكل الأنبياء الذين يمكن التأكد - بالمنهج العقلى والنقلى - من صدق نبوتهم ، وإما أن يكون إيمان هوى وتعصب .. ولا فرق فيه بين أهل الكتاب والوثنيين إلا فى الدرجة فقط .

والقاعدة فى النظر إلى هذه الأديان الوثنية من ناحية أصل الفكرة أن النبوة ليست بمدفوعة قبل رسول الله لمن صحت عنه معجزة[1] ، لكن سبيل الحكم عليها - بعد تطاول القرون - هو تواتر نقلها ، أما إذا احتكرت معرفة مبادئها وحفظ كتبها ، فهذا بيقين سيؤدى إلى التحريف والضلال ، فكتاب المجوس وشريعتهم ، إنما كان طول مدة دولتهم عند « الموبذ » وعند ثلاثة وعشرين « هربذا » لكل هربذ سفر قد أفرد به وحده لا يشاركه فيه غيره ، ولا يتاح لأحد سواهم ... ثم دخل فيه الخرم بإحراق الاسكندر الأكبر لكتابهم أيام غلبته « لدار بن دارا » - هم مقرون بأنه ذهب منه مقدار الثلث - ذكر ذلك بشير الناسك وغيره من علمائهم[2] .

وقد نقلت كواف المجوس الآيات المعجزات عن زرادشت ، كالصفر[3] الذى أفرغ وهو مذاب على صدره فلم يضره ، وقوائم الفرس التى غاصت فى بطنه فأخرجها وغير ذلك[4] .

ويحكى ابن حزم أن على بن أبى طالب وحذيفة بن اليمان وسعيد بن المسيب وجمهور أصحاب الظاهر يقولون إن المجوس أهل كتاب[5] .

ويقرر أن الزرادشتيين - وهم بعض المجوس - لا يزيد عددهم فى الأرض على عهده على أربعين[6] ، وهو حصر نراه مجافياً للحقيقة مهما تكن الاحتمالات .

وفى هذا المجال نلمح فى تقديرات ابن حزم خطأ آخر ، تناقض فيه مع نفسه ، ولا ندرى كيف فاته ، وهو الثقة المدقق .

---

(١) انظر الفصل ١ -١١٣ .
(٢) انظر المكان السابق .
(٣) لعله نوع من المعادن أقرب إلى النحاس .
(٤) انظر الفصل ١ - ١١٤ .
(٥) انظر المكان السابق .
(٦) انظر المكان السابق .

فقد ذكر فى موضع من كتابه كما أسلفنا أن المجوس مقرون بأنه قد ذهب من كتابهم مقدار (الثلث) بسبب إحراق الاسكندر [1] - وبعد ذلك بصفحتين فقط ذكر أنهم مقرون بأن كتابهم ذهب منه (الثلثان) وأكثر وأنه لم يبق منه إلا أقل من الثلث ، وأن الشرائع كانت فيما ذهب ، وأن هذا الضياع كان بسبب إحراق الاسكندر [2] .

فالتناقض واضح بين التقديرين ، ولا ندرى كيف فاته هذا .. مع أن احتمال الخطأ فى النسخ مستبعد .

والمهم أنه على أساس هذا الضياع الذى نشأ عن عدم التواتر فى نقل الكتاب المقدس للمجوس يبطل ابن حزم دينهم - بالعقل - بالإضافة إلى إبطاله بالنصوص القرآنية .

والمبادىء التى تقوم عليها المجوسية - كما أرخ ابن حزم - خمسة :

١ - أورمن (البارى تعالى فاعل الخير) .

٢ - هرمن (إبليس فاعل الشر) .

٣ - كام (الزمان) .

٤ - جام (المكان والخلاء) .

٥ - توم (الجوهر والهيولى) .

فهذه عندهم خمسة لم تزل ، وهم يعظمون إلى جانبها الأنوار والنيران والمياه ، ويقرون بنبوة زرادشت ..

وأشهر فرقهم: الزرادشتية ، والمزدكية (القائلون بالشيوعية فى المال والنساء) والخرمية أصحاب بابك .

ويختلف الصابئون عن المجوس - فهم وإن قالوا بقدم الأصلين : النور والظلمة ، إلا أنهم يقولون بتعظيم الكواكب السبعة والبروج الإثنى عشر ويصورونها فى هياكلهم

---

(١) انظر الفصل ١ - ١١٣ .

(٢) انظر الفصل ١ - ١١٥

ويقربون الذبائح والدخان ولهم صلوات خمس فى اليوم والليلة ، ويصومون شهر رمضان ، ويستقبلون الكعبة كالمسلمين (١) ...

وعلى نحو هؤلاء تفعل (البددة) بالهند فى تصويرها على أسماء الكواكب (والدقاقرة) فى السودان ، حتى آل الأمر إلى عبادتهم إياها مع طول الزمان (٢) .

ويجمع ابن حزم بين فرق وثنية ثلاث تذهب كلها إلى أن العالم هو مدبر أمره ، وتؤمن بأزلية الطبائع ، وامتزاجها الذى حدث بامتزاجه حدوث العالم . وهذه الفرق هى المانوية والديصانية والمزقونية (٣) .

وينفى ابن حزم ان ديصان هو تلميذ مانى ، كما يزعم المتكلمون ، لأنه أقدم من مانى ، بدليل أن مانى ذكره فى كتبه ورد عليه ، مع اتفاقهما فى أصول الفكر (الظلمة والنور) إلا أن الظلمة عند مانى حية وعند ديصان ميتة .

وأما المزقونية ، فقد أضافوا إلى النور والظلمة ثالثاً بينهم لم يزل (٤) ...

وقد ناقش ابن حزم هذه الفرق فرقة فرقة ، وفند أقوالها ، معتمداً على البراهين العقلية والأساليب المنطقية (٥) .

وكما أرخ ابن حزم لهذه الفرق الوثنية ، فقد أرخ للبراهمة ، وضمهم إلى منكرى النبوات (٦) ، وإن قالوا بالتوحيد المشوب بوحدة الوجود وتناسخ الأرواح .

والبراهمة قبيلة بالهند من ولد « برهم » ملك قديم من ملوكهم ويقيم البراهمة أفكارهم للنبوات على حجج عقلية ، ففى رأيهم أنه لايليق بالله أن يرسل رسلا يعلم

---

(١) انظر الفصل ١ – ٣٤ ، ٣٥ وانظر صاعد: طبقات الأمم ص ١٥ وما بعدها .
(٢) انظر الفصل ١ – ٣٥ وهذا إدراك من ابن حزم لفكرة (الطوطمية) .
(٣) انظر الفصل ١ – ٣٥ .
(٤) انظر الفصل ١ – ٣٦ ، ٣٧ .
(٥) انظر الفصل ١ – الصفحات من ٣٧ إلى ٤٨ .
(٦) هذا خطأ من ابن حزم وقع فيه كما وقع فيه الباقلانى والبغدادى والشهرستانى فالصواب أنهم ليسوا من منكرى النبوات كمبدأ ، بل أثبتوها . انظر د – عماد الطالبى اراء أبى بكر العربى الكلامية ١ – ٣٧٩ وهامش ٢٧٠ .

أن أكثر الناس لا يصدقونهم ، فهذا عبث وتعنت ، كما أنه أولى به وأتم لاطراده أن يكتفى بالعقول ، وإلا فما قيمتها[١] .

ويرد ابن حزم بأن إرسال الرسل جائز من بابين : باب الإمكان قبل الوقوع ، وباب الوجوب بعد الوقوع ، ثم يستطرد على هذين الأساسين فيدحض حججهم بتقديم العلل العقلية الموجبة لارسال الرسل[٢] .

والحقيقة أن ابن حزم فى تقسيمه العام للأفكار على مستوى العالم كله ، قد أدمج الآراء المتشابهة بعضها فى بعض – فيما يتعلق بالوثنيات[٣] – فوقع فى تلك المآخذ التى يقع فيها سالكو طريق (مقارنة الأديان) – على أساس القضايا – من تفكك واضطراب فى عرض الموضوعات .

وفيما يبدو لى فإن من أسباب القصور فى عرض أسس العقائد الوثنية عند ابن حزم أن المعلومات التى وصلته ، وقدمها لنا ، لم تكن كافية نظرا لبعد الأقطار التى تنتشر فيها الوثنيات عن الأندلس ، كما يبدو لى أن مصادره التى اتكأ عليها كانت قليلة ، وأكثرها مراجع غير أصيلة .

وثمة سبب آخر يجب ذكره فى هذا المقام ، فإن الملل الوثنية فى الأعم الأغلب تخضع لتطور كبير فى أصولها الاعتقادية ، وهذا على عكس الأديان وبخاصة الإسلام الذى لايقبل التطور فى هذه الناحية .

وعلى سبيل المثال فإن التطور فى الهندوسية ، ومثلها أديان الهند الكبرى قد مر بمراحل متعددة ، بحيث إن أصولها الاعتقادية كانت تتعرض لتغير فى كل قرنين تقريباً من الزمان[٤] .

---

(١) انظر الفصل ١ – ٦٩ وانظر صاعد: طبقات الأمم ص ١٥ ، ١٦ .

(٢) انظر الفصل ١ – الصفحات من ٦٩ إلى ٧٨ (ويلاحظ بناء على الهامش الأسبق أنه يرد على قضية غير موجودة)

(٣) انظر مثلا فصل « الكلام على من قال بتناسخ الأرواح » الفصل ١ / ٩٠ .

(٤) انظر الدكتور أحمد شلبى : أديان الهند الكبرى ص ٣٥ وانظر ص ٩٥ .

وهذا هو الذى يجعلنا نشعر بتباين فى بعض جوانب الفكر بين ما قدمه لنا ابن حزم ، وما تقدمه لنا الدراسات التاريخية الحديثة عن الأديان الوثنية المعاصرة لنا .

اليهود فى دراسات ابن حزم :

عرف ابن حزم بتاريخه المبتكر ، ومناقشته المستفيضة للعصرين القديم والجديد .

وقد توافرت لابن حزم فى هذا السبيل أدوات البحث ، فقد ناظر كثيراً من اليهود والنصارى ، وكانت له معهم مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة(١) واطلع على كتبهم ، وعاشرهم عن كثب . وقد شحذ همة ابن حزم لدراسة اليهودية ومناقشتها بصفة خاصة ، أنه عاصر ظروفاً بلغ فيها من اليهود وتطاولهم على المسلمين فى الأندلس حداً لا يطيقه مسلم غيور كابن حزم وكان ذلك فى الربع الثانى من القرن الخامس للهجرة(٢) .

فى هذا الجو المشحون بالصراع ، والذى يأخذ فيه كل فريق عدته فى البحث ناقش ابن حزم اليهودية وكتب فيها فصولا فى موسوعته « الفصل » ثم أفرد رسالة فى الرد على اليهودى « يوسف بن النغريلة » عرفت باسم « الرد على ابن النغريلة » ، وقد كتب يوسف المذكور رداً على ابن حزم لم يصل إلينا وأغلب الظن أنه كتب بعد وفاة ابن حزم وأثناء ارتفاعه إلى الوزارة .

وناقش ابن حزم فى حديثه عن اليهود جوانب أربعة هى :

(ا) كشف التناقض فى نسخ التوراة (كما هو الحال بين توراة السامرى وتوراة سائر اليهود) .

(ب) كشف الأكاذيب فى نصوص التوراة المعتمدة لدى اليهود ، والتناقض فيها ، وفى هذا الجانب قدم ابن حزم دراسة نقدية أثنى عليها كثير من المستشرقين ، واعتبرت رائدة مدرسة جديدة هى مدرسة (النقد التاريخى للتوراة) .

---

(١) ابن بسام : الذخيرة م ١ – ج ١ – ١٤٣ .

(٢) انظر الرد على ابن النغريلة ص ١٨ مقدمة الدكتور إحسان عباس .

ومن ابرز الأكاذيب التى كشفها ابن حزم فى التوراة ما ورد فيها عن النهر الذى يخرج من الجنة متفرعاً إلى أربعة رؤوس هى : النيل وجيحان ودجلة والفرات (١) .

وقد رد ابن حزم هذه الأسطورة بالأسلوب العلمى الذى أوردناه من قبل (٢) .

–ومن أكاذيبهم حكايتهم عن الله أنه اعترف بأن آدم قد صار مثله فى القوة (٣) وزعمهم بأن لله أولاداً ، وأنهم اتخذوا بنات آدم نساء فى الحرام (٤) . وقولهم « فى لوط وبناته بما لا يطيق » (٥) وزعمهم فى اسحاق شنعاً مخزية (٦) وبطريقة إحصائيه – قدمنا قبل ذلك نماذج منها – كشف ابن حزم عن أخطاء حسابية وقعت فيها التوراة (٧) ، ولا يمكن أن تصدر عن الله سبحانه وتعالى .

و لم يفت ابن حزم أن يعقد الصلة بين بعض آراء اليهود كانخداع اسحاق فى إعطائه بركته ليعقوب بدل (عيو) – بما عند بعض الشيعة من زعمهم أن جبريل أخطأ فى تبليغ الرسالة لمحمد ﷺ بدل على رضى الله عنه (٨) ومثل دعوى مجوس الفرس انتظار برهام راكب البقرة وانتظار الشيعة للمهدى وانتظار النصارى السحاب ، وانتظار الصابئين لقصة أخرى ، وانتظار غيرهم للسفيانى (٩) .

(جـ) والجانب الثالث من جوانب حديث ابن حزم عن اليهودية هو تفنيده لافتراءات بعض كتاب اليهود على الإسلام .

وقد لخص فى صدر رسالته فى الرد على ابن النغريلة شبهات اليهود على الإسلام : مثل زعمهم أن القرآن جعل الإنسان مرة مسئولا عن سيئاته ومرة جعل محمداً مسئولا عن سيئاتهم (١٠) ومثل زعمهم أن القرآن ذكر مرة أن الأرض مدحوة ،ومرة أنها

---

(١) انظر الفصل ١ – ١١٨ .
(٢) انظر (المدرسة التاريخية لابن حزم) الفصل الثالث من الباب الثانى .
(٣) انظر الفصل ١ – ١٢٠ .
(٤) انظر المصدر السابق ١٣٣ .
(٥) انظر المكان السابق ١٣٢ .
(٦) انظر – مثلا – الفصل ١ – ١٢٢ ، ١٢٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٥ ، ١٨٤ ، غيرها .
(٧) انظر المصدر السابق ١٣٧ .
(٨) انظر المصدر السابق ١٣٨ .
(٩) انظر المصدر السابق ١٣٩ وانظر خلاف : غرناطة فى عهد بنى زيرى . رسالة ماجستير ص ٩٦ .
(١٠) انظر الرد على ابن النغريلة ٤٧ .

مسواة[١] وزعمهم أن القرآن ذكر أن المجرمين يوم القيامة لا ينطقون ثم ذكر أنهم يجادلون عن أنفسهم[٢] ، وزعمهم أن النبى عليه الصلاة والسلام شك فى دعوته بناء على قول القرآن : « **فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك** »[٣] .

ومن اعتراضات ابن النغريلة اليهودى أيضاً على القرآن قوله عن العسل « فيه شفاء للناس » فتساءل .. كيف يكون كذلك وهو يؤذى المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة ؟ وقوله فى وصف القرآن للمطر بأنه « مبارك » إذ كيف يكون مباركاً وهو يهدم البناء ويهلك كثيراً من الحيوان[٤] ؟

(د) ولا يكتفى ابن حزم بالرد على هذه الشبه وغيرها ، بعد أن يحصرها حصراً و مياً ... لكنه يتبع ذلك بذكر « قليل من كثير من قبائحهم التى يدبرونها وينسبونها إلى البارى تعالى فى كتبهم التى طالعناها ووقفنا عليها[٥] » .

ومن قبائحهم التى ذكرها ابن حزم:استباحتهم الكذب بغير العبرية ، وتصويرهم الله فى صورة الخائف من يعقوب ، ونسبتهم الزنا لأنبيائهم[٦] وزعمهم أن كل نكاح على غير حكم التوراة هو زنا ، ودعواهم أن السحرة يقدرون على إحالة الطبائع ، كإحالة الإنسان حماراً ، أو العكس ، وزعمهم أن الله حضهم على سرقة أموال المصريين حين خروجهم من مصر[٧] . وأن هارون هو الذى صنع لهم العجل ليعبدوه[٨] ، وغير هذا كثير وكثير مما تحفل به التوراة[٩] .

---

(١) الرد على ابن النغريلة ٥١ .
(٢) انظر المصدر السابق ٥٤ .
(٣) انظر المصدر السابق ٦٠ .
(٤) انظر المصدر السابق ٦٢ ، ٦٣ .
(٥) انظر المصدر السابق ٦٤ وانظر الفصل ١ – ٢١٧ .
(٦) انظر الفصل ١ – ٢١٨ وانظر الدكتور أحمد شلبى · اليهودية ١٣٢ وما بعدها .
(٧) انظر الدكتور أحمد شلبى : اليهودية ١٦٦ ، ١٦٧ .
(٨) انظر المرجع السابق ٦٨ ، ١٦٧ .
(٩) انظر الرد على ابن النغريلة الصفحات من ٦٥ إلى ٨١ .

ونستطيع أن نقول إن ابن حزم قد التزم بمنهجه الظاهرى فى نقد التوراة وكان عنيفاً فى مناقشته لمناظريه من اليهود ، وهو عنف أصيل فى ابن حزم وقد زاد من حدته هنا ، ذلك الجو العام الذى سيطر على علاقة اليهود بالمسلمين فى ظل دولة البربر الزيريين فى غرناطة ، كما أوضحنا سلفاً .

 النصرانية فى دراسات ابن حزم :

من الناحية المنهجية ، يضم ابن حزم النصارى إلى المجوسية فى النوع لأنهم « وإن كانوا أهل كتاب ، ويقرون بنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام ، فإن جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد مجرداً بل يقولون بالتثليث ، والمجوس أيضاً وإن كانوا أهل كتاب فهم لايقرون ببعض الأنبياء ، ولكننا أدخلناهم-أى المجوس – فى هذا المكان – أى مع المشركين – لقولهم بفاعلين لم يزالا ، فالنصارى أحق بالإدخال ههنا لأنهم يقولون بثلاثة لم يزالوا[1] » .

وبعد هذا المدخل – يذهب ابن حزم إلى الحديث عن « الفرق النصرانية » أصحاب أريوس ، وأصحاب بولس الشمساطى الذى يتفق مع النظرة الإسلامية إلى المسيح ، والبربرانية الذين يقولون بألوهية المسيح وأمه مريم – وهم فرقة قد بادت ... ثم الفرق المشهورة الملكانية(مذهب جميع ملوك النصارى فى عهده)، والنسطورية .. واليعقوبية [2] ...

ويحدد ابن حزم فى ثنايا حديثه مجالات انتشار كل فرقة من هذه الفرق .

 مناقشة عقائد النصارى :

يقول ابن حزم فى صدر حديثه عن النصارى : « وتا الله لولا أننا شاهدنا النصارى ما صدقنا أن فى العالم عقلا يسع هذا الكفران »[3] .

---

(١) الفصل ١ – ٤٨ .
(٢) انظر الفصل ١ – ٤٨ ، ٤٩ .
(٣) الفصل ١ – ٤٩ .

وليس فى باب المحال أعظم من أن يكون الذى لم يزل يعود محدثاً لم يكن ثم كان ومن – ياترى – دبر العالم خلال الثلاثة أيام التى يقولون إن التحول قد تم فيها ؟ .

وكيف يمكن أن يصبح الثلاثة شيئاً واحداً ، وبأى معنى – إذن – استحق أن يسمى أحدها أباً والآخر ابناً ، مع أن الانجيل يقول : سأقعد عن يمين أبى ، وإن القيامة لا يعلمها إلا الأب وحده ، فهذا يوجب أن الأب غير الابن . وإن كانت الثلاثة متغايرة فيلزم أن يكون فى الابن معنى من الضعف أو الحدوث يوجب أن ينحط عن درجة الأب . والنقص ليس من صفة الذى لم يزل[1] .

وأما ما يقول به النصارى من اتحاد الإله مع الإنسان كاتحاد الماء يلقى فى الخمر أو الزيت . فيرد عليه ابن حزم متسائلا .. ترى أيهما استحال فى الآخر ، الإله أم الإنسان ؟ وأيهما أصبح عرضاً والآخر جوهراً ؟ وأيضاً فإن كان الإله استحال إنساناً فالمسيح – إذن – إنسان ، وإن كان الإنسان استحال إلهاً فالمسيح إله[2] !!

ولسنا نريد أن نتتبع أساليب نقد ابن حزم العقلية للنصارى ، لأن ذلك يستغرق عرض مئات الأفكار التى وردت فى نحو عشرين صفحة[3] .

لكن الذى يهمنا الالماع إليه هو أن ابن حزم بدا فى هذه المناقشة صاحب عقل كبير ، وفكر ممتاز ، وأنه كشف لنا عن وعى دقيق بالإنجيل ، بل باللغة العبرية ، مما يجعلنا – وإن لم نجزم بإتقانه لها – إلا أننا نرجح أنه كان على صلة كبيرة بها .

ب – كتب النصارى :

ومن أساليب مناقشة ابن حزم للنصارى استعراضه لكتبهم ، وبيان ما يعترض به عليها من الناحية التاريخية والتدوينية .

---

(١) الفصل ١ – ٥٠ .
(٢) انظر الفصل ١ – ٥٥ .
(٣) انظر الفصل ١ – الصفحات من ٤٧ إلى ٦٥ .

والنصارى لا يعدون أن الأناجيل منزلة من عند الله على المسيح ، ولا أن المسيح أتاهم بها ، بل كلهم لا يختلفون فى أنها أربعة تواريخ ألفها أربعة رجال معروفون فى أزمان مختلفة ... أولها تاريخ ألفه « متى اللاوانى » بالعبرانية بعد تسع سنين من رفع المسيح ، فى نحو ثمان وعشرين ورقة بخط متوسط (١) . والآخر تاريخ ألفه « مارقش الهارونى » بعد اثنين وعشرين عاماً من رفع المسيح عليه السلام ، وكتبه باليونانية فى أنطاكية ، والثالث تاريخ ألفه « لوقا الطبيب » تلميذ شمعون باطرة ، كتبه باليونانية بعد تأليف مرقص المذكور فى حجم إنجيل متى ، والرابع تاريخ ألفه باليونانية (يوحنا بن سيذاى) بعد رفع المسيح ببضع وستين سنة فى أربع وعشرين ورقة (٢) ثم ليس للنصارى كتاب يعظمونه سوى « الأفركسيس » الذى ألفه لوقا ، وكتاب (الوحى والإعلان) ليوحنا ، و « الرسائل القانونية » ورسالتين لباطرة شمعون ورسالة ليعقوب بن يوسف النجار ، وأخرى لأخيه يهوذا ، ورسائل بولس تلميذ شمعون (٣) ...

وكل كتاب لهم بعد ذلك فهو من تأليف المتأخرين من أساقفتهم وبطارقتهم (٤) .

وبديهى أن ما ألفه فرد – ونسبه إلى الله – لا يمكن أن يكون فى ثقة ماصدر عن الله مباشرة باللفظ والمعنى ، بدليل ذلك التفاوت فى الأساليب والمضامين بين هذه الأناجيل ، حتى فى العقيدة ذاتها .

ج – تصويرات الأناجيل للمسيح :

وكنموذج لمدى التناقض فى هذه الكتب ، مما يسقطها كلها ، ويجعل قول ابن حزم صائباً موضوعياً – يسوق إلينا ابن حزم التصورات المتناقضة للمسيح ، والتى عبرت عنها هذه الكتب ... يقول :

(١) انظر الفصل ٢ – ٢ .
(٢) انظر الفصل ٢ – ٢ ، ٣ وانظر فى ذلك الدكتور أحمد شلبى : المسيحية ١٠٣ وما بعدها وص ١٧٤ وما بعدها .
(٣) انظر الفصل ٢ – ٣ .
(٤) انظر المكان السابق وانظر ص ٦٩ وما بعدها .

« وجملة أمرهم فى المسيح عليه السلام أنه مرة بنص أناجيلهم ابن الله ومرة هو ابن يوسف ، وابن داود ، وابن الإنسان ، ومرة هو إله يخلق ويرزق ، ومرة هو خروف الله ، ومرة هو « فى الله » والله فيه ، ومرة هو فى تلاميذه وتلاميذه فيه ، ومرة هو علم الله وقدرته ، ومرة لا يحكم على أحد ولاينفذ إرادته ، ومرة هو نبى وغلام الله ، ومرة أسلمه الله إلى أعدائه ، ومرة قد انعزل الله له عن الملك – وتولاه هو ، وصار يولى أصحابه خطة التحريم والتحليل فى السموات والأرض ، ومرة يجوع ويطلب ما يأكل ، ويعرف من الخوف ، ويفضل فيركب حماره ويؤخذ ويلطم وجهه ويضرب رأسه بالقصة ويمسكه الشرط ، ويصلب بين ساريتين ، ومات ودفن ثم قام بعد الموت فلم يكن له من هم بعد أن قام إلا طلب ما يأكل ثم انطلق إلى شغله [١] .

 د – تناقضات النصوص :

وأما تناقضات النصوص ، فقد شغلت من دراسة ابن حزم للنصرانية حيزاً كبيراً ، وهو أمر طبيعى بالنسبة لهذا العدد الكثير من الكتب المقدسة والرسائل الملحقة بها .

ويمهد ابن حزم لدراسته تلك ، ببيان التناقض بين هذه الأناجيل من جهه ، والتوراة التى هى « العهد القديم » المعترف به لدى النصارى من جهة أخرى . وهو لايورد من نماذج التناقض إلا ما اتفقت عليه هذه الكتب النصرانية المقدسة ، ثم يقارنها بالتوراة .. فمن ذلك ما ورد فى التوراة أن آدم ولد له « شيث » وهو ابن مائة وثلاثين سنة ، وفى الأناجيل أنه ولد وآدم ابن مائتين وثلاثين سنة . وفى التوراة أن (شيث) هذا بعد أن بلغ خمس سنين ومائة ، ولد له (أثيوش) وعند النصارى كلهم أنه لما عاش شيث (٥٠٢) سنة ولد له (أثيوش)[٢]

وثمة سبعة عشر موضعاً ، غير هذين – أوردها ابن حزم . وكلها تكشف التناقض

(١) الفصل : ٢ – ٦٩ وانظر د – أحمد شلبى – المسيحية ٨٤١ .
(٢) انظر الفصل ٢ – ٧ .

فى تقدير السنوات بين أبناء آدم المتسلسلين[١] مما يؤكد أن خطأ قد وقع فى أحد المصدرين ، والمرجح أن يكون الخطأ قد وقع فى الأناجيل- ونتيجة لهذا الخطأ قدر ابن حزم أن ثمة خلافاً بين التوراة والأناجيل فى عمر الدنيا إلى عصره يقدر بألف عام وثلاثمائة عام وخمسين عاماً - زيادة عند النصارى[٢] ... ومثل هذا الكذب لا يمكن أن يكون من عند الله .

 الفرق الإسلامية فى دراسات ابن حزم :

يوضح ابن حزم فى صدر حديثه عن « النحل » هدفه من دراستها وهذا الهدف هو « ايراد البراهين الضرورية على ايضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا فى الملل[٣] » .

والحق أن حديث ابن حزم عن النحل ، قد شغل حيزاً يفوق من ناحية الكم حديثه عن الملل .

وقد قسم ابن حزم الفرق الإسلامية قسمين بارزين :

١ - فرق المقرين بملة الإسلام .

٢ - الفرق الخارجة على الإسلام .

والفرق المقرة بالإسلام عند ابن حزم خمس هى : أهل السنة ، والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ، ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق،أما أكثر افتراق أهل السنة فعلى - الفتيا ونبذ يسيرة من الاعتقادات وأما سائر الفرق الأربع ففيها ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد و فيها ما يخالفهم الخلاف القريب .

وأما الفرق التى حملت كلمة الإسلام تجاوزاً لكنها غير إسلامية فكثيرة منها :

---

(١) انظر الفصل ٢ - ٧ ، ٨ ، ٩ وغيرها .

(٢) انظر المصدر السابق ٩ .

(٣) الفصل ٢ - ١١١ .

١ – طوائف من الخوارج غلوا فقالوا إن الصلاة ركعة بالغداة وأخرى بالعشية .

٢ – وآخرون استحلوا نكاح بنات البنين وبنات البنات . وقالوا إن سورة يوسف ليست من القرآن .

٣ – وطوائف كانوا من المعتزلة ثم قالوا بتناسخ الأرواح .

٤ – وطوائف من المرجئة قالوا إن إبليس لم يقر بخلقه من نار وآدم من تراب .

٥ – وآخرون منهم قالوا باكتساب النبوة بالعمل الصالح .

٦ – وبعض أهل السنة الذين قالوا بأن من الصالحين من هو أفضل من الأنبياء والملائكة كبعض الصوفية .

٧ – والحلوليون كالحلاج .

٨ – وطوائف الشيعة الذين قالوا بألوهية على بن أبى طالب أو نبوته وبتناسخ الأرواح [١] .

٩ – القائلون بأن الله جسم كأبى شعيب القلال [٢] .

١٠ – المشركون كأبى حاصر النصيبى وأبى الصباح السمرقندى ، وأصحابهما الذين زعموا أن الخلق لم يزالوا مع الله تعالى [٣] .

ويبين ابن حزم السبب التاريخى وراء ظهور هذه الفرق ، وخروج أكثر أتباعها – فى رأيه – على الإسلام .

فإن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد ما جعلهم يعدون سائر الناس عبيداً . فلما امتحنوا بزوال دولتهم على أيدى العرب تعاظمهم الأمر وراموا كيد الإسلام بالمحاربة فى أوقات شتى . وكان من قائمتهم: سنباذ واستاسيس والمقنع وبابك وغيرهم ، وقبل هؤلاء : خداش وأبو سلم السراج ... فرأى هؤلاء أن كيد الإسلام

---

(١) انظر الفصل ٢ – ١١٤ ، ١١٥ .

(٢) انظر المصدر السابق ١١٧ ، وج ٤ – ٢٢٧ .

(٣) انظر الفصل ٤ – ٢٢٦ .

على الحيلة أنجح فأظهر قوم منهم الإسلام ، واستمالوا أهل التشيع ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم على الإسلام [1] .

 قضايا الخلاف بين الفرق :

أبرز قضايا الخلاف بين الفرق الإسلامية – فى رأى ابن حزم – هى قضية (صفات الله) وابن حزم يرى أنه لا يجوز إطلاق كلمة « الصفات » على الله جملة أخذاً من قول الله تعالى : ﴿ **سبحان ربك رب العزة عما يصفون** ﴾ وفقاً للفهم الظاهرى الذى يسير عليه ، وعنده أن لفظة الصفات لم يأت بها نص ولا إجماع ولا أثر عن السلف الصالح[2] .

بل إنه يرى أن الصفة غير الموصوف ، والقول بالصفات – بالتالى – ينتهى إلى الشرك والتعدد .

وقد جر هذا الرأى الذى تبناه ابن حزم إلى تهجمه على الأشعرية وإلى ظلمه لهم ظلماً كبيراً ، ونسبته إليهم مالم يقولوا به . كما أن المعتزلة وإن قالوا (بالتوحيد) بين الذات والصفات ، لم يفلتوا من هجوم ابن حزم فى هذا الجانب ، لأنهم على الأقل قد استعملوا كلمة (الصفات) فضلا عن رأيهم بأن « الله فى كل مكان » وهو مايرفضه ابن حزم ، ويرفضه معه رأى السلف [3] .

ومن قضايا الخلاف – أيضاً – التى ذكرها ابن حزم فى مناقشته للفرق الإسلامية القول فى « القرآن » وهل هو مخلوق أو غير مخلوق وما وجه الإعجاز فيه ، والكلام فى القضاء والقدر [4] .

ومن قضايا الخلاف بين الفرق أيضا ، القضايا السمعية ، الوعد والوعيد والشفاعة والميزان والجنة والنار والإمامة « وما يتصل بها » .

---

(١) الفصل ٢ – ١١٥ .
(٢) الفصل ٢ – ١٢٢ .
(٣) انظر د – عمار طالبى : اراء أبى بكر بن العربى الكلامية ١ – ٢٤٦ وما بعدها .
(٤) انظر الفصل ٣ – ٢٢ ، ٥١ .

وهذه هى أبرز القضايا التى استعرض فيها ابن حزم آراء الفرق الإسلامية وحجج كل فرقة ، ثم رد عليها ، وبين رأيه فيها .

 منهج ابن حزم فى دراسة الفرق :

طبق ابن حزم « الظاهرية » القائمة على فهم ما شهدت له اللغة وضرورة الحس والعقل دون تكلف[1] فى مناقشة أصحاب الفرق كما طبقها من قبل فى مناقشة أصحاب الفروع وأصحاب العقائد وهذا هو ما جعله يرفض إطلاق كلمة الصفات ويستعمل بدلا منها كلمة الأسماء[2] .

وكان التزام ابن حزم بما ورد فى الكتاب والسنة وأثر عن السلف معلما بارزاً من معالم منهجه فى دراسة الفرق[3] .

وحتى لاتختلط المفاهيم يحدد ابن حزم « المصطلحات المستعملة » لأنها فى مجال الفرق « مصطلحات » شائكة يؤدى سوء الاستعمال فيها إلى الكفر والضلال ومنها أسماء الله ، وهو يرفض الاشتقاق فى أسماء الله[4] كما يرفض إطلاق المعانى المترادفة عليه سبحانه[5] .

ويرفض ابن حزم « القياس » فى مناقشة الفرق ، مع أن قياس « الشاهد » على الغائب « بناء على أن الله يخاطبنا على قدر أفهامنا » أمر شائع بين المتكلمين[6] ...

ويميل ابن حزم إلى تجريح الفرق الإسلامية ، بل إلى تكفير كثير منها وهو لا يلتمس لها عذراً أو يدرس الظروف السياسية والفكرية التى ربما تكون قد أثرت فيها . ونحن نسوق هذا النص الذى يبدو فيه ابن حزم كأنه يدين أكثر فرق المتكلمين فى الإسلام . قال أبو محمد :

---

(١) انظر الفصل ٢ – ١٣٠ ، ١٣٦ .
(٢) انظر المصدر السابق ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٣٩ .
(٣) انظر الفصل ٢ – ١٧٧ .
(٤) انظر المصدر السابق ١٥٦ .
(٥) انظر المصدر السابق ١٦٢ .
(٦) الفصل ٢ – ١٥٨ وانظر ١٦٣ .

« وأما الأسوارى فجعل ربه تعالى مضطراً بمنزلة الجماد .. وهذه حال لا تليق بجلال الله سبحانه وتعالى ، وأما أبو الهذيل فجعل قدرة ربه تعالى متناهية ... وهذا هو التشبيه ... وأما النظّام والأشعرية فكذلك أيضاً ... وأما سائر المعتزلة فوصفوه تعالى بأنه لا نهاية لما قدر عليه من الشر وأن قدرته على الخير متناهية [١] » .

ونحن نلمح هنا مدى جرأة ابن حزم على إطلاق الأحكام العامة ومدى ميله إلى التجريح أكثر من التعديل . وهو منهج له مبرراته على كل حال إذ أن باب العقائد باب خطير لاينبغى أن يكون مجالا للمجادلات اللفظية ولو سد هذا الباب فى حضارتنا لوفر على المسلمين طاقات كثيرة عطلها هذا اللجج الذى لم يعد علينا بأى نفع ، بل – على العكس من ذلك – كان سبباً من أسباب تدهورنا الفكرى والسياسى والاجتماعى .

ويرتبط بالعلم السابق فى منهج ابن حزم – معلم آخر ظهر بوضوح فى مناقشته وهو عنفه وحدته ، وعدم تحرجه من رمى أصحاب هذه الفرق بأقذع الألفاظ كسخافة العقل والحماقة الظاهرة ، والجهل القوى ، والضعف فى الدين [٢] بل والخروج منه إلى اليهودية أو النصرانية أو الشرك [٣] .

والذى يبدو لنا أن ابن حزم قد عرض لكثير من آراء الفرق الإسلامية على نحو أقرب إلى الشمول ، وإن كنا نلاحظ أن بعض الفرق « الفرعية » كالاسماعيلية التى هى جزء من الباطنية ، لم تنل قسطاً كافياً من الدراسة [٤] .

ومع ذلك فنحن نميل إلى أن ابن حزم لم يحالفه التوفيق فى دراسة النحل ، على المستوى الذى حالفه فى دراسة الملل . فقد خالف منهجه الظاهرى فى بعض المواطن وأول ، حتى الفهم اللغوى الواضح ، كما فى مصطلحى العلم والقدرة [٥] .

---

(١) الفصل ٢ – ١٩٣ .
(٢) انظر الفصل ٢ – ١٩١ .
(٣) انظر المصدر السابق ١٣٥ .
(٤) انظر مثلا : الفصل ٢ – ١١٦ وانظر آدم متز:الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع ٢ – ٧٥ .
(٥) انظر الفصل ٢ – ١٢٩ .

كما أنه تجنى على الأشاعرة كثيراً ، ورماهم بالقول بالشرك ونسب إليهم مالم يقل به جمهرتهم ، ونحن نعلم أن أشعرياً لا يمكن أن يقول مارواه ابن حزم عن بعضهم عندما سأله : لماذا أنكرتم على النصارى قولهم : إن الله ثالث ثلاثة وأنتم تقولون بتغاير الصفات وتعددها ؟ فقال له : ما أنكرنا على النصارى إلا اقتصارهم على الثلاثة فقط ولم يجعلوا معه تعالى أكثر من ذلك[1] ، فهذا قول خارج عن دائرة الإسلام بالجملة ، ولا يصدر عن أشعرى أو أى مسلم ، وأغلب الظن أن ابن حزم لم يقرأ كتب الأشاعرة الأساسية وإنما تلقى فكرته عنهم من بعض الأندلسيين المنتسبين إليها على أسس غير صحيحة .

ومع ذلك فثمة جانب من التسامح يدعو إليه ابن حزم ، حين يرى أن تكون بيوت الله بعيدة عن هذا اللجج ، وألا يسأل إمام عن فرقته أو مذهبه ، كما فعل الخوارج الذين يسألون الناس عن مذهبهم ويمتحنونهم وسلك سبيلهم المأمون والمعتصم والواثق مع ابن أبى داود وبشر المريسى فى قضية خلق القرآن [2] .

وما امتنع قط أحد من الصحابة من الصلاة خلف كل إمام حتى خلف الحجاج وحبش بن دجلة ونجدة الحرورى والمختار ، وكل منهم بالكفر ... وقد قيل لابن عمر فى ذلك فقال : إذا قالوا حى على الصلاة أجبناهم ، وإذا قالوا حى على سفك الدماء تركناهم[3] .

والذى لا شك فيه على وجه العموم أن ابن حزم قدم جهداً كبيراً فى بسط آراء الفرق وفق ما يعلم أنه من آرائهم ، ولا شك فى أنه كان مخلصاً فى تحرى الحقيقة ، وإن أخطأ سبيلها فى بعض المواطن . وقد قدم لنا صورة قوية الوضوح لحركة الفكر الإسلامى فى عصره ، وفى القرون الأربعة التى سبقته . وهو بهذا مؤرخ رائد من مؤرخى الحضارة الإسلامية الذين نبغوا فى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى ومهدوا لمن جاء بعدهم من المؤرخين الذين أولوا الجانب الحضارى فى تاريخنا عناية تليق به .

---

(١) الفصل : ٢ - ١٣٥ وانظر ١٣٦ .

(٢) رسالة فى الإمامة : مخطوطة شهيد على ٢٧٠ ورقة ٢٢٥ .

(٣) المكان السابق .



خاتمة عن

أثر ابن حزم فى الحضارة

أثره فى الحضارة الإسلامية

أثره فى الحضارة الإنسانية



أثر ابن حزم فى الحضارة الإسلامية :

كانت حياة ابن حزم الفكرية سجلا حافلا بألوان متعددة من الثقافات المتشعبة ولم يكن ابن حزم من ذلك النوع الذى تستبد به فكرة ، أو تحجبه عن الحقيقة موروثات فكرية ، قد يكون بعضها فى حاجة إلى نقد تاريخى وعقلى ، بل إنه كان ثورة على هذا الاستسلام للسهل المشهور والموروث من الآراء والأفكار وبخاصة إذا اصطدمت هذه الموروثات بالدلالة العقلية الظاهرية التى يوحى بها النص . الشرعى المعقول .

وكان ابن حزم غير هياب للآراء السائدة وللمخالفين لرأيه وبالتالى فقد أحدث فى حياته – وعلى امتداد العصور التى تلت وفاته-رد فعل قوياً ، بين مخالفين ومؤيدين .

لعلنا لانعدو الصواب إذا قلنا : إن هذا كان هدفاً من أهداف ابن حزم ، إنه بإيجاز كان يهدف إلى إقلاق العقل الإسلامى من سكونه وجموده وتحريكه فى اتجاه الاجتهاد والدليل بعد أن سيطرت عليه المذهبية التقليدية وبعد أن ترك أمر التفكير فى حقائق الكتاب والسنة مكتفياً بما انتهى إليه فقهاء المناصب وبخاصة ذلك العقل

الأندلسى الذى حصل من مذهب مالك ، وعقيدة صارمة وليس اجتهاداً فردياً يقبل الصواب والخطأ ، فلما ظهر ابن حزم فى منتصف القرن الخامس الهجرى – سار فى تطوره الفكرى حراً بعيداً عن هذا النوع من التبعية المذهبية الجامدة ولم يكتف بهذا بل راح يسقط هذه الهالات المصطنعة التى أحيط بها أئمة المذاهب .. وكانت تلك مرحلة مهمة لإفساح المجال أمام العقل الإسلامى ... كى يبدأ هذا العقل فى ولوج باب « الاجتهاد » والثقة فى قدرته .. وفى أن هؤلاء الأئمة رجال من الناس يخطئون ويصيبون ... ويؤخذ من كلامهم ويترك ..

وعلى الرغم من أننا لا نوافق ابن حزم على كثير من أساليبه التى استعملها مع هؤلاء الأئمة فإننا نرجع حدته فى نقد الأئمة إلى هذه الغاية ، بسبب من وضعية الفكر الإسلامى آنذاك .

وما زلت أذكر له هذه العبارات وأسمع فى نفسى – بعد هذه السنين الطوال الحافلة – أصداءها متجاوبة : « أما قول أبى حنيفة ففى غاية التخليط والتناقض والفساد » وأما قول مالك فظاهر الخطأ « وهذا كذب مطلق لا ندرى كيف استحله من أطلق لسانه به »(١) .

بل إن « القياس » الذى هو فى رأى كثير من الأصوليين الدليل التالى للقرآن والسنة والإجماع .. هذا القياس (ومثله الاستحسان والرأى والمصالح المرسلة وسد الذرائع) كان يمر بدوره بأزمة منهجية بحيث أصبح لوناً من الترف العقلى ومحاولة لإقرار انحراف المجتمع ، وتكأة يلجأ إليها كل من يستخف بالنصوص الشرعية(٢) . ويستثقل استيعاب علوم القرآن وعلوم الحديث ويرضى بقلة البضاعة فيهما مكتفياً بالرأى يبنيه على الرأى، والعلة يقيمها على العلة ...

---

(١) انظر ابن حزم : المحلى ٦ – ٤٩ ، ٧ – ٤٥٢ ، ٤٩٧ ، ٨ – ٣٧٩ ، ٩ – ١٥٣، ١٠ – ١٧ وغيرها كثير وانظر د – طه الحاجرى : ابن حزم صورة أندلسية ص ٦ .

(٢) انظر محمد إبراهيم الكتانى: حول كتاب المورد الأحلى مقال بمجلة بمعهد المخطوطات العربية م ٤ ج ١ مايو ١٩٥٨ م وانظر الأستاذ أنور الجندى (نوابغ الفكر الإسلامى ص ٢٣٠ ، ٢٣١) .

وهذا يفسر لنا ثورة ابن حزم على القياس والتعليل والمصالح المرسلة وما ظنك برجل يستطيع أن يتناول الأمور التشريعية كلها : عباداتها ومعاملاتها ويقضى فيها دون أن يرجع فى شىء منها إلا إلى الكتاب والسنة الصحيحة والإجماع التام على ما هو عنده (١) .

وبهذا الاستقلال فى الرأى والبعد عن تلك الرواسب التى رسبتها الأجيال المختلفة ، وكثير منها كان يخضع لألوان من الفساد الاجتماعى تؤثر تأثيراً قوياً فى التفكير الدينى ... بهذا الاستقلال الفكرى كان ابن حزم من الدعائم القوية التى تقام عليها النهضة الدينية لتربية الروح الاستقلالية ، والتخلص من شعور القداسة الذى يربطنا بالمقدمين من أسلافنا دون تمييز (٢) .

كان فتح باب الاجتهاد نظرياً وتطبيقياً – هو أهم تأثير لابن حزم فى حركة الحضارة الإسلامية – وسواء كان الاجتهاد فى حقل الفقه الاجتماعى . وهو المعنى الاصطلاحى البارز للاجتهاد – أو كان فى حقل الفلسفة ، أو مقارنة الأديان ، أو فى حقل الرؤية الحضارية الواعية لمسيرة التاريخ الاسلامى – فإن ابن حزم كان أبرز من فتح هذا الباب بعد أن أغلق أكثر من قرنين .

وثمة إلحاح فى كل تراث ابن حزم – بالدليل والحجة والحوار المنطقى – على تدعيم الاجتهاد ونبذ التقليد ، فالمقلد عنده آثم مذموم (٣) والتقليد حرام ، ولا عذر على الإطلاق لأى مقلد وما التقليد إلا بدعة لم تكن معروفة فى القرون الثلاثة الفاضلة ، وإنما حدث فى القرن الرابع . وابتدىء بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة وبعد ازيد من مائة وثلاثين عاماً بعد وفاة النبى ﷺ ، وإنه لم يكن قط فى الإسلام قبل الوقت الذى ذكرنا مسلم واحد فصاعداً على هذه البدعة ولا وجد فيهم رجل يقلداً عالماً بعينه ، فيتبع أقواله فى الفتيا ، فيأخذ بها ولا يخالف شيئاً منها (٤) .

---

(١) انظر د – طه الحاجرى صورة أندلسية ص ٧

(٢) نفس المكان السابق .

(٣) رسائل ابن حزم ٢٧ .

(٤) انظر ابن حزم : الإحكام فى الأصول ج ٦ ص ٨٥٨ وانظر معجم فقه ابن حزم مقدمة الكتانى ص ٣٣ وانظر ملخص إبطال القياس ص ٥٢ ، ٥٣ .

ويسرد ابن حزم – كما هو الشأن فى منهجه – حجج القائلين بالتقليد . ثم يفندها (١) .

ومع تتبع ابن حزم لحجج المقلدين وجهاده الواضح فى سبيل أن يعود المسلمون إلى الاجتهاد فى إطار المصادر الأصلية والبعد عن تقديس الأشخاص ووصوله إلى الداء العقلى الذى أصاب المسلمين وهو داء الافتراضات الخيالية الجدلية – غير الواقعة أو العملية – الذى شغل به الفقهاء أنفسهم ، وهو ما عبر عنه ابن حزم بجملته : « وأقبلوا على ظلمات من قراءة دروس معتمة مملوءة : فإن قلت وأرأيت (٢) » – مع هذا كله ذهب أحد المعاصرين إلى أن رمى ابن حزم بالجمود لأنه « حين ترك الجمود على تقليد المذاهب الأربعة آثر عليها مذهباً جامداً يقف عند الظواهر ، ويرفض القياس لأنه يعده من القول بالرأى والقول بالرأى عنده من أشد المنكرات ، وبهذا يكون مذهباً ضيقاً جامداً ، ولا يدخل تقليده فى هذا القرن فى دائرة التجديد (٣) » .

وقد كانت منهجية البحث تقتضى وضع فكر ابن حزم فى إطار الظروف التاريخية لإدراك مدى الوعى التاريخى الذى جعل ابن حزم يرى العلاج لذلك الترف الذى أصاب الحياة الأندلسية فكراً وسلوكاً . هو العودة إلى الكتاب والسنة اللذين هجرهما الناس مكتفين بما ينقله الفقهاء من أتباع مالك ، بالإضافة إلى ذلك فإن ابن حزم نفسه ، قد تناول ارتباطه بالظاهرية وشرح موقفه العلمى من شيخه إمام الظاهرية الذى ينسبونه إليه ، كما شرح موقفه من بعض أتباعه الذين يمكن أن يتعصبوا له مثلما تعصب غيرهم للأئمة الأربعة يقول :

« ولسنا نرضى عمن يغضب لنا إنما نرضى عمن يغضب للحق ، ولا نسر بمن ينصر أقوالنا إنما نسر بمن ينصر الحق حيث هو ... » .

---

(١) انظر الإحكام ٦ – ٨٤٨ ، وانظر ملخص إبطال القياس ٥٣ .
(٢) انظر الإحكام – ٦ – ٨٢٧ ، وانظر ٨ – ١١١٤ .
(٣) عبد المتعال الصعيدى : المجددون فى الإسلام ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

ولا يجهل علينا جاهل فيظن أننا متبعون الإمام أبى سليمان داود بن على إنما أبو سليمان شيخ من شيوخى ، ومعلم من معلمينا إن أصاب الحق فنحن معه اتباعاً للحق ، وإن أخطأ اعتذرنا له ، واتبعنا الحق حيث فهمناه[١] » .

وإلى جانب ذلك فإن التأثير الفكرى لابن حزم فى مسيرة الحضارة الإسلامية لايقف عند حد ثورته على « التقليد » و « الجمود » اللذين أصابا العقل الإسلامى فحسب بل إن ابن حزم قد نجح فى إحياء مذهب فقهى يعتمد على الاتصال المباشر والواضح . « بالقرآن والسنة » وهو المذهب الظاهرى الذى نشأ على يد مؤسسه الفقيه أبى سليمان داود بن على الظاهرى الأصبهانى المتوفى سنة ٢٧٠ هـ .

لقد كان الظاهرى قد أفل نجمه مدى عصرين فى الشرق ثم بزغ فى المغرب على يد ابن حزم[٢] ، فقد دونه فى المحلى وفى كتبه الأخرى ووازنه بغيره ، ورتب أصوله ودافع عنها أقوى دفاع فسجله فى الوجود بحيث ينتجعه من يقصد إليه ، وحسبك أنه بهذا التدوين قد استطاع أولو الأمر فى مصر أن يقبسوا منه ما بنوا عليه « الوصية الواجبة » – فى قانون المواريث – وكذلك أولو الأمر فى سوريا[٣] ...

ويعتبر « المحلى » رائد كتب « الفقه المقارن » فهو قد سبق المبسوط للإمام شمس الدين السرخسى المتوفى عام ٤٨٣ هـ (ويقع فى ثلاثين جزءاً طبع القاهرة) وسبق المغنى لابن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ (ويقع فى عشرة أجزاء طبع القاهرة) ، وسبق نيل الأوطار لمحمد بن على الشوكانى قاضى قضاة اليمن المتوفى عام ١٢٥٠ هـ (ويقع فى ثمانية أجزاء طبع القاهرة) . ولعل المحلى أول موسوعة فقهية فى تراثنا السلفى تضمنت آراء المذاهب الأخرى وأبرزتها بأمانة علمية وردتها إلى الكتاب والسنة .

---

(١) نص ابن حزم انفرد بنقله ابن خليل الظاهرى بن خليل وانظر الكتانى:مقدمة كتاب المورد الأحلى فى اختصار المحلى مجلة معهد المخطوطات مجلد ٤ – ١٩٥٨ م .

(٢) المكان السابق .

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة : ابن حزم ٥١٨ .

وقد امتد تأثير فكر ابن حزم بعد وفاته : حيث حمله مجموعة من الذين تأثروا به إلى المشرق والمغرب ، وذلك على الرغم من الجهود الكثيرة التى بذلها أعداء ابن حزم ، حتى نجحوا فى إحراق كتبه ، وإقصائه عن الملوك وتبغيضه لدى العامة .

وقد تتابع هؤلاء المتأثرون عبر القرون ، ولئن كنا قد ذكرنا تلامذته المباشرين الذين كونوا الطليعة الأولى لمدرسته من أمثال الحميدى ، وصاعد وأبى محمد ابن العربى ، وغيرهم – فإننا – فى هذا المقام – سوف نحاول تتبع مسيرة المتأثرين به ، ممن جاءوا بعد هذا الجيل ، بادئين حديثنا بذكر بعض الأعلام الذين تأثروا بابن حزم ولكنهم مثلوا تيارات فكرية أحدثت صداها فى تاريخ الفكر الإسلامى ، ثم نعرج بذكر المتأثرين به ممن دونهم حتى العصر الحديث .

كان أبو حامد الغزالى واحداً من أبرز المفكرين الإسلاميين الذين تأثروا بابن حزم ، ومثلوا – فى مجرى الفكر – تياراً له خصائصه ومنهجه . وقد وصلتنا عبارة صريحة عن الغزالى يمدح فيها ابن حزم .. فقد قال : لقد وجدت فى أسماء الله الحسنى كتاباً ألفه أبو محمد بن حزم الأندلسى يدل على عظيم حفظه وسلامة ذهنه (١) . وعلى الرغم من وجود خلافات فكرية بين ابن حزم والغزالى فقد وجد تشابه كبير بينهما فى أسلوب الإصلاح وفى الفكر يؤكد تأثر الغزالى بابن حزم .

لقد عاش أبو حامد الغزالى بين سنتى ٤٥٠ – ٥٠٥ هـ (٢) – أى فى تلك الحقبة التالية لوفاة ابن حزم . ولم تكن الحال التى عاصرها الغزالى فى المشرق سياسياً وثقافياً أفضل من تلك الحال التى عاصرها ابن حزم فى المغرب ، ففى هذه الحقبة كان الصراع الداخلى قد احتدم بين أبناء البيت السلجوقى الحاكم (المسيطر على الخلافة العباسية) مما أدى إلى انتشار الفساد والاضطراب . ونتيجة هذه الخلافات السلجوقية ظهرت الاسماعيلية كحركة نشطة تستغل الظروف (٣) ، على نحو يشبه بروز اليهود

---

(١) ابن حزم فى سير النبلاء بتحقيق سعيد الأفغانى مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق مجلد ١٦ والمقرى فى نفح الطيب ٢ – ٢٨٣ والأفغانى فى ابن حزم ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة ص ٥٢ وبالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٣٧ بترجمة الدكتور حسين مؤنس .

(٢) ابن كثير:البداية والنهاية ١٢ – ١٧٣ .

(٣) انظر ابن كثير : البداية والنهاية ١٢ – ١٥٩ (سنة ٤٩٤) وغيرها ، وانظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى ٣١٦ .

فى الأندلس فى عصر الطوائف وأخذت هذه الطائفه تبث الرعب فى قلوب الناس وامتد نشاطها إلى العالم الإسلامى كله ، وبسبب من هذه الأوضاع اكتسح الروم البلاد ، وبدأت الحملات الصليبية تهب على العالم الإسلامى حتى نجحت خلال السنوات الأخيرة من حياة الغزالى فى أن تدق باب العالم الإسلامى بعنف وقسوة (١) .

– واين كان الفقهاء إبان هذه الظروف ؟

لقد كانوا مشغولين بالتقرب من أمراء المسلمين ، وبالحظوة عندهم فنفقت فى ذلك الزمان كتب المذاهب ، وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها ، وكثر ذلك حتى نسى الناس النظر فى كتاب الله وحديث الرسول ﷺ ، فلم يكن أحد من مشاهير ذلك الزمان يعتنى بهما كل الاعتناء (٢) .

وأما هذا التعبد بالمذاهب وهجر القرآن والسنة فقد أحس الغزالى تجاهه بما أحس به ابن حزم من ضرورة إعطاء العقل الإسلامى وثبة تجمعية ترد نثاره إلى الجذور ؛ فكان كتابه « إحياء علوم الدين » – الذى أحرق بتأثير ضغوط الفقهاء(٣) على نحو ما حدث لكتب ابن حزم – هو هذه الوثبة التجمعية ، التى وقفت أمام هجر القرآن والسنة ، وصمدت فى وجه الدعوة الباطنية الاسماعيلية(٤) – وفى تصورى أن « إحياء علوم الدين » هو موسوعة عقدية وفقهية احتذت حذو ذلك المنهج الذى قعده وطبقه ابن حزم فى « المحلى » و « الفصل » .

وقد كان للغزالى تأثير على مؤسس دولة الموحدين (٥) كما كان لابن حزم تأثير

---

(١) انظر ابن الأثير : الكامل ، سنة ٤٩٠ وما بعدها والبداية والنهاية ج ١٢ ، أحداث سنة ٤٩١ (وفيها ملك الافرنج مدينة انطاكية وسنة ٤٩٢ وفيها أخذ الفرنج بيت المقدس) .

(٢) المراكشى : المعجب ٢٣٧ بتحقيق المرحوم سعيد العريان .

(٣) انظر ابن كثير فى البداية والنهاية ١٢–١٧٤ ، وانظر عبد الحليم عويس : مقال : محاولة لبيان دور الفقه فى الحضارة : مجلة المسلم المعاصر العدد ٣ رجب ١٣٩٥ هـ .

(٤) انظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى ٣١٦ .

(٥) ابن كثير : البداية والنهاية ٢ – ١٨٦ .

كذلك على هذه الدولة[1] – كما بينا فى حديثنا عن تأثيره فى التاريخ الإسلامى .

وثمه مجال آخر أثر فيه ابن حزم فى الغزالى ، ذلك هو مجال المذاهب والعقائد فقد سار الغزالى على نفس الدرب ، شاهراً قلمه ولسانه فى وجه الطوائف التى تكيد للإسلام ، فوقف ضد الباطنية ، وضد النصارى وضد بقية الفرق الضالة مستخدماً الأصول المنهجية التى وضعها ابن حزم وهى تلك الأصول التى برزت فى كتاب « الفصل » والتى تعتبر مقدمتها الأساسية الدراسة المحايدة لآراء الخصم من مصادره الأساسية .

وهكذا فعل الغزالى حين ناقش النصارى فى كتابه « الرد الجميل على من حرفوا الإنجيل » .

لقد عكس هذا الكتاب الاتفاق فى المنهج بين ابن حزم والغزالى وقد تجلى ذلك فى هذه الأمور :

الأول : تحرى الدقة فى حكاية ما يقول به المسيحيون ، على قدر علمهم بكتبهم المقدسة . فالغزالى لا يتكلف لمخالفيه شبهة ويتعمق فى دراسة مذاهبهم ، كما أوضح مذهبه فى النقد . وابن حزم ينعى فى مقدمة كتابه الفصل على المصنفين فى الملل والنحل استعمال الأغاليط والشغب ، وظلمهم لخصومهم إذا لم يوفوهم حق اعتراضهم[2] .

الثانى : أن كلا من ابن حزم والغزالى يرد على المسيحيين بكل من المنقول والمعقول ، بيد أن ابن حزم كثيراً ما يلجأ إلى الرد بالمعقول مباشرة ، دون أن يحاول تأويل النصوص تأويلا مجازياً ، أما الغزالى فيصرف ظاهر المعنى فى هذه النصوص إلى المجاز وفق ما يقضى به العقل والنظر[3] .

---

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام ٣ – ٦٣ .

(٢) الأب روبير شدياق: (مقدمة تحقيق الرد الجميل للغزالى) ص ١٠٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٠٣ .

الثالث : هناك قدر مشترك من الحجج التى أوردها كل من ابن حزم والغزالى فى ردودهما على المسيحيين ، وإن اختلفت هذه الردود فى العبارة ، ومن أمثلة ذلك ردهما على ما ورد فى « إنجيل متى » من أن إبليس قال للمسيح : إن كنت ولد الله فأمر هذه الجنادل تصير لك خبراً ، وردهما على ما جاء فى إنجيل يوحنا أن المسيح قال لتلاميذه : أنا فىّ أبى وأنتم فى وأنا فيكم (١) .

وقد كان أبرز ما خالف الغزالى فيه ابن حزم هو موقف كليهما من التصوف ، فقد كان شأن الغزالى فى التصوف شأن تلميذ ابن حزم الشهير الذى سمع عنه معظم مصنفاته: محيى الدين بن عربى (٢) ، والذى كان ظاهرى الفروع ، باطنى الاعتقاد ، وإن كان ثمة فرق كبير بين الغزالى ومحيى الدين .

أما ابن حزم فكان أشد علماء عصره هجوما على التصوف والمتصوفة حتى حكم بكفر أبى سعيد أبى الخير وأشباهه من صوفية هذا القرن(٣) .

لقد انتشر تلاميذ ابن حزم على امتداد القرن السادس الهجرى فى سائر أقطار الاسلام ، يحملون فكره ، ويدافعون عن الاجتهاد ويلحون فى ضرورة أن يعود العقل الاسلامى إلى الكتاب والسنة كمصدرين ثابتين للفكر الإسلامى ، كما يلحون فى ترك الجدال دون سند علمى من النص المنقول ...

وفى كتب الرجال التى ظهرت خلال هذا القرن أو التى أرخت لرجاله ينتشر كثير من تلامذة ابن حزم (٤) الذين لعبوا دوراً مهماً فى دفع الفكر الإسلامى خطوات إلى الأمام ... ومثلوا تياراً عاماً سمى بتيار الظاهرية أو الحزمية ، تلك التى كادت تموت لولا أن أحياها أبو محمد على بن حزم الظاهرى – رضى الله عنه .

---

(١) الاب روبير شدياق (مقدمة تحقيق الرد الجميل للغزالى) ص ١٠٦ ، ص ١٠٧ بتصرف
(٢) ياقوت : معجم الأدباء جـ ١٢–٢٤٢ .
(٣) عبد المتعال الصعيدى : المجددون فى الإسلام ١٧٨ ، وانظر ٥٤٣ .
(٤) انظر بشكوال : الصلة جـ ١ صفحات ٥ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٣١١ .

وقد ظلت البذور الحزمية تنمو خالقة وعياً جديداً ملحاً فى ضرورة أن يتحد المسلمون على الأصلين الثابتين ، وأن ينبذوا الخرافات والتقليد .

وكان أبو بكر محمد بن الوليد الفهرى الطرطوشى المتوفى سنة ٥٢٠ هـ وصاحب سراج الملوك ممن تأثروا بابن حزم فى اتجاهه ذاك ، ويروى المقرى أنه قرأ الأدب على أبى محمد ابن حزم فى أشبيلية (١) ، ونحن نستبعد ذلك نظراً لأن الطرطوشى ولد فى جمادى الأولى سنة ٤٥١ هـ فمن الصعب توقع تأثر فكرى لصبى فى الخامسة من عمره (٢) إذ أن ابن حزم لقى ربه - سنة ٤٥٦ هـ فضلا عن أن الطرطوشى عرف بتتلمذه على منافس ابن حزم إمام المالكية فى الأندلس أبى الوليد الباجى .

وإنما الذى يمكن التصديق به أن الطرطوشى تأثر بتفكير ابن حزم تأثراً عاماً (٣) من ناحية غزارة العلم ، والجرأة على نقد المألوف .

وكان لابن حزم تأثير بصورة ما - كما ذكرنا - على الصوفى المعروف محيى الدين ابن عربى أبو عبد الله محمد بن على الطائى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ والملقب بالشيخ الأكبر متأثرا بابن حزم فى الفروع (٤) وفى أشبيلية قرأ القرآن والحديث ودرس الفقه على يد أحد تلاميذ ابن حزم الظاهرى (٥) ولابن عربى رؤيا وردت فى الفتوحات ترمز إلى أن المعتنق لفقه ابن حزم معتنق لفقه رسول الله ﷺ ، وما ابن حزم إلا دليل خير لذلك الفقه الحق وداع إليه .

قال الحاتمى : رأيت النبى ﷺ فى المنام وقد عانق أبا محمد بن حزم المحدث فغاب الواحد فى الآخر ، فلم نر إلا واحداً وهو رسول الله عليه الصلاة والسلام فهذه هى غاية الوصلة (٦) .

---

(١) نفح الطيب ٢ -٢٩٢ طبعة محيى الدين ، وقال بهذا (بلاثيا): تاريخ الفكر الاندلسى ١٧٣

(٢) من الجدير بالذكر أن الطرطوشى كان أستاذا لأبى بكر بن العربى - الذى هاجم ابن حزم بحدة - وكان أبو بكر ابن العربى صديقا للغزالى وتلميذا له وقد مدح الغزالى ابن حزم كما ذكرنا آنفا (انظر عمار الطالبى: آراء أبى بكر ابن العربى ١ - ٣٧ ، ٥٢) .

(٣) انظر محمد عبد الله عنان : تراجم أندلسية وشرقية ص ٢٩٠ .

(٤) انظر الغدينى فى عنوان الدارية ص ٥٨ وما بعدها وانظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربى .

(٥) بلاثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٧١ - وانظر أحمد أمين: ظهر الإسلام ٣ - ٦٣

(٦) نقلا عن محمد المنتصر الكتانى : معجم فقه ابن حزم ٣٧ .

وفى سنة ٦٦١ هـ ولد بحران الإمام أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، فكان أينع ثمرة أبرزها تيار الدعوة إلى ضرورة الاجتهاد الذى هز العقل الإسلامى هزة عنيفة ، وهو التيار الذى غذاه وجاهد فى سبيله ابن حزم .

وقد جاءت ظروف عصره رحمة الله على النسق نفسه الذى ساد عصر ابن حزم والغزالى ، فقد كان شبح التتار يقلق مضاجع المسلمين ، وكانت الحالة الفكرية متردية على يد جماعة من الفقهاء المذهبيين . وكانت حران – موطنه – مهد الفلاسفة والصابئة من أقدم عصور[1] .

وقد وقف ابن تيمية من عصره موقفاً قريباً من ابن حزم ، ولقد قرأ كتب ابن حزم وعلق على بعضها وحرر ما كان من ضعف فيها ، واستعمل الأدوات ذاتها التى عرفت عن ابن حزم ، وكان أسلوبه قريباً من الأساليب الحزمية العنيفة الحادة كقوله « هذا من الجهل » ، أو « هذا من عدم الفهم » وغيرها من الألفاظ التى استعملها ابن حزم[2] فضلا عن موقفهما المشترك من التصرف والتوسل[3] .

ولئن كان ابن تيمية قد خالف ابن حزم فى بعض النظرات ، نحو موقفه ، القياسى ، وموقفه من بعض القضايا الكلامية ، وموقفه من علم المنطق[4] ؛ فإن ذلك من باب الاجتهاد الذى توجبه أصول الظاهرية نفسها . ومع ذلك فابن تيمية خليفة ابن حزم على جوهر الظاهرية وروحها[5] .

وقد خلف ابن تيمية فى أسلوبه تلميذه ابن قيم الجوزية عبد الله شمس الدين المتوفى سنة ٧٥١ هـ فكانت له جهوده الكبيرة في الحرب على التقليد وفى الوقوف أمام جمود الفقهاء ، والدعوة إلى بعث الاجتهاد والرجوع إلى الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح[6] . وقد عرف عن ابن القيم أنه إذا قال فى أسلوبه :

---

(١) انظر الشيخ محمد أبو زهرة : ابن تيمية ص ١٧ وانظر البداية والنهاية لابن كثير فى سنة ٨٠٠ وما بعدها (مايتعلق بابن تيمية ومواقفه وتعرض الناس للمهلكات) .

(٢) انظر الشيخ محمد أبو زهرة : ابن تيمية ص ٣٢ ، ٥٣ .

(٣) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم وانظر الكتانى : مقال بالثقافة المغربية بالرباط ١٠٠ .

(٤) انظر الشيخ أبو زهرة : ابن تيمية ص ٣٤٨ وما بعدها .

(٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام ج ٣ – ٥٥ ودائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن تيمية .

(٦) د . بدران أبو العينين الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود ص ١٥٣ وانظر أبو عبد الرحمن بن عقيل « حوار حافل مع شيخ الظاهريين » مقال بمجلة الدعوة السعودية عدد ٤٩١

« قال أبو محمد » فهو موافق لابن حزم ، وإذا قال : « قال ابن حزم » فهو مخالف[1] .

وفى القرون التالية ظهر بعض المجددين الذين نشروا فكر ابن حزم ودعوته ففى القرن التاسع ظهر أحمد بن محمد المعروف بابن البرهان وكان قد درس ابن حزم وابن تيمية وتأثر بفكرهما وتخلص من جمود أهل القرن[2] وخرج عندما تغلب الظاهر برقوق من المماليك على المملكة - إلى الشام والعراق يطالب بقيام رجل من قريش[3] يدعو أهلها إلى ذلك فمال إليه بعض أهلها لما كانوا يرونه من فساد الأحوال[4] .

وفى هذا القرن ظهر محمد بن إبراهيم المعروف « بابن الوزير اليمنى »[5] المولود سنة ٧٧٥ هـ الذى تأثر بمدرسة ابن حزم وابن تيمية على الرغم من زيديته وثار على الالتزام بمذهب واحد ، وتحاشى الخوض فى علم الكلام وجدلياته .

وفى القرن الثانى عشر الهجرى ظهر محمد بن عبد الله الشوكانى اليمنى[6] فأخذ ينشر فكر ابن حزم وابن تيمية .. وقد أثر عنه قوله فى ابن تيمية : « أنا لا أعلم بعد ابن حزم غيره « أى ابن تيمية » - إلا أنه كان زيديا مثل سابقه ابن الوزير اليمنى .

وفى العصر الحديث كان الشيخ رشيد رضا متأثراً بابن حزم وكانت هذه إحدى نقاط الخلاف بينه وبين الشيخ محمد عبده[7] ، وقد اعتبر السيد رشيد رضا ابن حزم مجدد القرن الخامس الهجرى[8] .

---

(١) الشريعة الإسلامية تاريخها ص ١٥٣-« حوار حافل » - مقال بمجلة الدعوة السعودية عدد ٤٩١
(٢) المكان السابق
(٣) انظر عبد المتعال الصعيدى : المجددون فى الإسلام ص ٣٣٥ .
(٤) وهو شرط ابن حزم فى الخلافة كما رأينا فى فصل النظام السياسى عند ابن حزم .
(٥) انظر عبد المتعال الصعيدى : المجددون فى الإسلام ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .
(٦) انظر المرجع السابق ص ٣٣٥ .
(٧) المرجع السابق ٥٤٣ .
(٨) المرجع السابق ١٣ ، ١٤ ، وانظر مقال إبراهيم الكتانى بالثقافة المغربية بالرباط العدد الأول .

وقد ظهرت بصمات ابن حزم واضحة على الحركة السلفية التى ظهرت فى أكثر من بقعة فى العالم الإسلامى خلال القرن الأخير ... وكانت حركة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب أقوى هذه الحركات بروزاً ونجاحاً ، وهى فى جوهرها عودة إلى الكتاب والسنة الصحيحة .

ولا يكاد يخلو قرن من القرون التسعة التى أعقبت وفاة ابن حزم ، وحتى عصرنا هذا ، من دراسات ، أو مناقشات ، تدور حول ابن حزم أو فكره ، بحيث يمكن القول : إن تأثير ابن حزم الفكرى قد امتد فى العقل الإسلامى منذ القرن الخامس الهجرى وإلى القرن الرابع عشر . ولعلى لا أبعد عن الصواب إذا قلت إن التتبع للدارسين لتراث ابن حزم عبر القرون - يعتبر الدليل العلمى على مدى ما أحدثه هذا المفكر العظيم فى العقل الإسلامى ، وبالتالى فإنى أقدم هذا التثبت لمن شغلوا بابن حزم فى القرون المتتابعة ، منوهاً بأن هذا العمل الاحصائى التاريخى ليس كاملا . بل إنه من الصعوبة بمكان محاولة الوصول إلى إحصاء كامل لمن درسوا فكر ابن حزم أو اعتمدوا عليه أو عارضوه : لأن ذلك يقتضى النظر فى سائر كتب الفقه والكلام ، والفرق الإسلامية والملل والنحل والتاريخ ، والأصول ، وغيرها من فروع المعرفة التى برز فيها ابن حزم ...

وليس هذا مناط الصعوبة فحسب ، بل إن كثيراً من الكتب الى تناولت ابن حزم خلال القرون المتتابعة إما مفقودة أو مخطوطة يصعب الحصول عليها وإن كان جلها بعيداً عن ضروريات بحثنا .

ومع ذلك فهذا التثبت يعكس التأثير الفكرى لابن حزم فى العقل الإسلامى عبر القرون ، ويظهر مدى ما أحدثه أبو محمد فى النشاط الفكرى الإسلامى .

أولا : فى القرنين الخامس والسادس الهجريين (١) :

كان تأثير أبى محمد على حركة الفكر خلال هذين القرنين فى قمته . وقد أعاد

(١) انظر ابن بشكوال:الصلة ١ - ٢٢١ ، ٢٧١ ، ٢٧٤ وابن الأبار التكملة ١ - ٥١٢٥ ، ٥٤ ، ٣١١ ، ٢ - ٧٠٠ ، ٧٠٧ وغيرها .

أبو محمد للظاهرية مجدها الذى اندثر ، وبدأ رافده الفكرى يشق له جدولا كبيراً لم تعقه عن غايته ضغوط الحكام ولا الفقهاء .

وفى هذين القرنين برز تلامذة ابن حزم الذين أخلصوا لفكره ، وعلى رأسهم الحميدى ، وصاعد ، كما أن كثيراً من الردود على فكر ابن حزم ظهرت فى هذه الفترة وظهر خلالها كذلك أهم المصادر التى تحدثت عن ابن حزم مادحة أو ذامة أو منصفة .

وأصحاب المصادر التى تحدثت عن ابن حزم فى هذه الفترة-سواء منهم من وصلنا فكره أو من دلتنا عليه المصادر الأخرى – هم :

١ – صاعد بن أحمد الجيانى الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ وتلميذ ابن حزم وصاحب طبقات الأمم (١) .

٢ – أبو محمد عبد الحق بن محمد بن هارون الصقلى ت ٤٦٦ هـ (وله رد على ابن حزم) .

٣ – أبو نصر على بن هبة الله بن ماكولا (٢) صاحب كتاب الإكمال والمتوفى سنة ٤٧٥ هـ .

٤ – أبو الوليد الباجى (ت ٤٧٤ هـ) فى مناظرته لابن حزم ، كما ذكره ابن حجر فى اللسان . وفى كتابى الباجى عن « فرق الفقهاء » والانتصار لأغراض الأئمة الأخيار « وهما مفقودان » .

٥ – أبو عمر ابن عبد البر صديق ابن حزم فى الاستذكار (٣) .

٦ – المؤرخ أبو مروان ابن حيان فى كتابه الكبير « المتين » (وهو مفقود) .

٧ – طاهر ابن مفوز زميل ابن حزم فى الطلب .

---

(١) يرى العارف بابن حزم أن روحه تسرى فى طبقات الأمم كلها – وقد حللنا ذلك سلفاً – و تعتبر ترجمة صاعد لأستاذه ابن حزم مصدر كثير من التراجم ، انظر ١٠١ ، ١٠٢ وانظر ترجمة صاعد فى الضبى : بغية الملتمس ص ٣٢٣ وقد أخطأ فى تاريخ وفاته فجعله سنة ٣٦٢ هـ وهو من أخطاء النسخ .

(٢) انظر ترجمته فى ابن خلكان : وفيات الأعيان .

(٣ لم يكن ابن عبد البر تلميذاً لابن حزم بل صديقاً وندأ له . وكان مالكيا من تلاميذ أبى الوليد الباجى . وقد عده شذرات أحمد أمين تلميذاً له وهو غير صحيح (راجع ظهر الإسلام ج ٣ ص ٦٣ وانظر شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣ – ٣١٥) .

٨ – أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد ت ٤٢٦ هـ صديق ابن حزم .
٩ – ابن الطبنى أبو مروان (عبد الملك بن زيادة الله) المتوفى فى ربيع الآخر سنة ٤٥٧ هـ . وكان من أصدقاء ابن حزم وتلامذته [١] .
١٠ – خلف بن هارون القطينى ، له شعر مدح فيه ابن حزم [٢] .
١١ – أبو المغيرة عبد الوهاب معاصر ابن حزم (وكانت بينهما مساجلات) .
١٢ – أبو الأصبع عيسى بن سهل الأسدى القرطبى نزيل سبتة توفى سنة ٤٨٦هـ وهو من ألد أعداء ابن حزم ، وقد تطاول عليه بالسباب دون دليل وأخذ على ابن حزم قوله بكروية الأرض وتناقض التوراة وتحريفها وما إلى ذلك وتوجد من كتابه بقايا أوراق فى مكتبة القرويين بفاس [٣] .

١٣ – أبو جعفر أحمد بن عبد الرحمن البطروشى ، روى كتب ابن حزم عنه ابنه أبى رافع أسامة [٤] .
١٤ – أحمد زروق دفين مصراتة بليبيا توفى سنة ٨٩٩هـ كان يرى أن ابن حزم يعتمد عليه فى النقليات لافى العقائد .
١٥ – أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدى الظاهرى المتوفى سنة ٤٨٨ هـ تلميذ ابن حزم وصاحب الجذوة .
١٦ – أبو عمرو عثمان بن سعيد الدانى ، المعاصر لابن حزم فى رد له على ابن حزم .
١٧ – أبو حامد الغزالى ت ٥٠٥ هـ فى كتاب مفقود له مدح فيه ابن حزم (وقد ورد فى مكان سابق من هذا الفصل) .
١٨ – أبو نصر الفتح بن محمد بن خاقان المتوفى سنة ٥٢٩ هـ .
١٩ – مكى بن أبى طالب – الذى ناظره أبو محمد .

---

(١) انظر الحميدى فى الجذوة ص ٣٨٤ وابن بشكوال فى الصلة ٢ – ٤٦٠ وما بعدها وابن الأبار فى التكملة ٢ – ٧٠٠ .

(٢) الحميدى : الجذوة ٢١١ ، ٢١٢ ، والضبى : البغية ٢٨٩ .

(٣) محمد ابراهيم الكتانى : مؤلفات ابن حزم : مقال بمجلة الثقافة المغربية العدد الأول .

(٤) ياقوت : معجم البلدان مادة بطروش .

٢٠ - أبو محمد العربى الوزير والد أبى بكر ابن العربى ، صحب ابن حزم وتتلمذ عليه . وأجازه ابن حزم (١) .
٢١ - محمد بن خلف الخولانى أبو عبد الله روى عن ابن حزم وكان حياً سنة ٤٩٤ هـ (٢) .
٢٢ - أبو الحسن على بن بسام الشترينى صاحب الذخيرة ، والمتوفى سنة ٥٤٢ .
٢٣ - أبو محمد عبد الله بن أحمد النباهى المالقى فى رد له على ابن حزم فيما انتقده على ابن الأفليلى فى شرح المتنبى (٣) .
٢٤ - أبو العباس أحمد بن العريف .
٢٥ - السمعانى صاحب الأنساب .
٢٦ - الثعالبى المتوفى سنة ٤٢٩هـ.
٢٧ - أبو يحيى اليسع بن حزم الغافقى فى كتابه المغرب فى أخبار محاسن المغرب .
٢٨ - أبو الوليد بن الدباغ فى طبقات المحدثين .
٢٩ - ابن الجوزى فى المنتظم حوادث سنة ٤٥٦ هـ .
٣٠ - العماد الأصفهانى فى الخريدة قسم الأندلس .
٣١ - أبو بحر صفوان بن إدريس فى زاد المسافر .
٣٢ - أبو عامر محمد بن سلمة القرطبى فى (حديقة الارتياح فى وصف حقيقة الراح) .
٣٣ -محمد بن إبراهيم الحجازى فى « المسهب فى غرائب المغرب » أصل مغرب بن سعيد .
٣٤ - الزوزنى فى مختصر تاريخ الحكماء (٤) .
٣٥ - أحمد بن سعيد بن حزم (حفيد أبى محمد) نزيل شليكان كان ظاهرياً كجده وكان داعية إلى مذهب جده ، توفى فى حدود ٥٤٠ هـ بعد محنة عظيمة (٥) .

---

(١) ياقوت : معجم الأدباء ١٢ - ٢٤٣ طبع القاهرة .
(٢) المراكشى : الذيل والتكملة ص ١٨٨ .
(٣) انظر ابن بشكوال:الصلة ١ - ٣٨٣ وانظر د - سعد شلبى : دراسات أدبية فى الشعر الأندلسى ص ١٨ .
(٤) انظر محمد ابراهيم الكتانى : مؤلفات ابن حزم مقال بمجلة الثقافة المغربية العدد الأول وانظر القفطى:تاريخ الحكماء ص ٢٢٣ .
(٥) الصفدى : الوافى بالوفيات جـ ٦ ص ٣٩١ ترجمة رقم ٢٩٠٥ .

٣٦ – محمد بن أحمد بن محمد بن حسن ، روى عن ابن حزم ، وهو فى عداد أصحابه ، كان شديد العناية بالرواية ضابطاً مقيداً بليغاً توفى فى حدود الخمسين وأربعمائة [١] .

٣٧ – يزيد بن محمد الراضى أبو خالد بن المعتمد بن عباد – ولاه أبوه الجزيرة الخضراء ، وكان بها عند إجازة عساكر يوسف بن تاشفين البحر إلى الأندلس واشترطه إياها ، فنقله أبوه إلى رندة ...

٣٨ – وكان الراضى من أهل العلم والأدب كلفا بالمطالعة والدراسة أشرف على مذهب أبى محمد بن حزم الظاهرى ، فمهر فى الأصول وذهب إلى النظر والاختيار ، وتوفى سنة ٤٨٤ هـ [٢] .

٣٩ – محمد بن عبد الله بن العربى (أبو بكر ابن العربى) صاحب العواصم من القواصم [٣] . والدواهى والنواهى ، والغرة ، وعارضة الأحوذى توفى ٥٤٣ هـ .

٤٠ – أبو الفضل عياض بن موسى الحصبى السبتى ، صاحب كتاب ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب مالك ، توفى ٥٤٤ هـ .

٤١ – أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموى الأشبيلى صاحب « فهرست ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة فى ضروب القلم وأنواع المعارف » توفى ٥٧٥ هـ [٤] .

٤٢ – أبو طاهر أحمد بن محمد السلفى صاحب معجم السفر ت ٥٧٦ هـ .

٤٣ – أبو القاسم خلف بن عبد الملك المعروف بابن بشكوال ، صاحب الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم ت ٤٧٨ هـ [٥] .

٤٤ – أبو الحسن على بن عباس أستاذ وخال أبى القاسم السهلى المحدث الفقيه

---

(١) انظر أبو عبد الرحمن المراكشى : الذيل والتكملة ٣٧٨ ، ٣٨٠ .
(٢) انظر ابن الأبار : الحلة السيراء ٢ – ٧٠ ، ٧٦١ .
(٣) انظر صفحات ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ وغيرها بتحقيق عمار طالبى وقد تجنى ابن العربى على ابن حزم ورماه بالسخف ورد عليه الأستاذ – أحمد أمين فى ظهر الاسلام ٣ – ٦٤ وانظر فى ترجمته : النباهى تاريخ فقهاء الأندلس ١٠٥ .
(٤) انظر فهرست ابن خير الصفحات ٤٠٠ ، ٤٠٩ ، ٤١٤ ، ٤١٧ ، ٤١٩ ، وغيرها .
(٥) انظر القسم الثانى من الصلة ص ٤١٥ وعشرات صفحات الأخرى التى تتصل بابن حزم .

النحوى الأصولى ، وقد توفى سنة ٥٨١ هـ وهو ظاهرى متأثر بابن حزم (١) .
٤٥ – أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبى صاحب بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس ٥٩٩ هـ (٢) .

٤٦ – بكير بن عبد خلف بن سعيد أبو عمرو وكان فقيهاً على مذهب أهل الظاهر أديباً شاعراً ، أخذ عنه بأشبيلية سنة ٥٠٥ (٣) .
٤٧ – حسين بن عبد الرحيم البهرانى المتوفى سنة ٥١٥ هـ (٤) .
٤٨ – خضر بن محمد بن نمير النجيبى الكفيف الاشبيلى ، كان فقيهاً على مذهب أهل الظاهر يدافع عنه (٥) .
٤٩ – أحمد بن على بن الفضل بن على بن أحمد بن سعيد بن حزم يكنى أبا عمر توفى سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة (٦) .
٥٠ – أحمد بن سعيد بن على بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسى يكنى أبا عامر . كان فقيهاً على مذهب جده أبى محمد الظاهرى عارفاً مصمماً عليه صلباً فيه ، مجادلا عنه (٧) .
٥١ – أبو النجاة سالم بن أحمد بن فتح القويطى المتوفى سنة ٤٦١ هـ . وقد اجتهد فى إذاعة نسخ مؤلفات ابن حزم (٨) .
٥٢ – شرح بن محمد بن شريح الرعينى المحدث توفى سنة ٥٣٧ هـ . (٩)
٥٣ – محمد الأنصارى الجودى ، وأبو بكر بن ياسر الأنصارى ، (...) أبو بكر عبد الله بن طلحة اليابرى وغيرهم كثيرون (١٠) .

---

(١) انظر ابن وجيه : المطرب ص ٢٣١ .
(٢) ترجمة ابن حزم ٤١٥ .
(٣) انظر ابن الأبار : التكملة ١ – ٢١٧ .
(٤) انظر ابن الابار : التكملة ١ – ٢٧٤ .
(٥) المرجع السابق ٣١١ ، وانظر بلانثيا تاريخ الفكر الأندلسى ٢٣٨ .
(٦) المرجع السابق ٥٤ .
(٧) المرجع السابق ٥١ .
(٨) بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٣٧ .
(٩) انظر الضبى : البغية ٣١٨ ، وبلانثيا، تاريخ الفكر الاندلسى ٢٣٧ وقد جعل وفاته سنة ٥٣٩ هـ .
(١٠) انظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٣٨ .



ثانيا : فى القرنين السابع والثامن الهجريين :

تعتبر مراجع هذين القرنين فى عمومها تكراراً للمصادر التى وردت فى القرنين السابقين ، بل هى تلخيص أو اقتباسات فى أغلب الأحايين وبخاصة أن كتب الرجال أو الطبقات – بمنهجها المعروف فى البحث – هى التى سيطرت خلال هذين القرنين .

ولم يشذ عن هذا النمط إلا بعض المفكرين الذين ناقشوا أو تأثروا فكرياً وإن احتفظوا باستقلال فكرى – من أمثال شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية . والصوفى محيى الدين بن عربى ، وأبو إسحاق الشاطبى ، تاج الدين السبكى . والأعلام الذين اهتموا بابن حزم خلال هذه الفترة هم :

١ – أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مروان التلمسانى قاضى الجماعة فى عهد الخليفة الموحدى يعقوب والخليفة الناصر والموحدى ، وقد عرف بتعصبه لابن حزم وتوفى سنة ٦٠١ (١) .

٢ – ابن زرقوق الفقيه أبو عبد الله محمد بن سعيد بن أحمد بن مجاهد الأنصارى المتوفى بأشبيلية سنة ٥٨٦هـ فى كتابه المعلى فى الرد على المحلى والمحلى لابن حزم (٢) .

٣ – النويرى فى نهاية الأرب « الجزء الثانى والعشرون وهو مخطوط » .

٤ – الصفدى صلاح الدين خليل المتوفى فى ٧٦٤هـ فى الوافى بالوفيات (الجزء الذى لم يطبع) .

٥ – ابن فضل الله العمرى أحمد بن يحيى فى كتابه مسلك الأبصار .

٦ – عبد الحق بن عبد الله الأنصارى المالكى فى كتابه « الرد على المحلى » (٣) .

---

(١) انظر أيضاً سعيد الأندلسى : الغصون اليانعة ص ٣١ ، ٣٥ .

(٢) الضبى فى بغية الملتمس ترجمة رقم ١٣٩ وابن الأبار فى التكملة ج ٢ – ٦١٦ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم ص ٢١٩٨ .

٧ – ابن الرومية أحمد بن محمد العشاب (النباتى) – وكان من تلاميذ أبى عبد الله زرقوق المالكى المتعصب – ومع ذلك تعصب لابن حزم وله دفاع عنه توفى سنة ٦٣٧هـ[١]

٨ – محيى الدين بن عربى الصوفى الظاهرى فقها صاحب الفتوحات المكية وقد نشر مؤلفات ابن حزم واختصر كتاب المحلى (وقد تناولناه قبل ذلك) توفى سنة ٦٤٠ هـ وقيل ٦٣٧ وقيل ٦٣٨ هـ ويبدو أن التاريخ الأخير هو الراجح[٢] .

٩ – أحمد بن يوسف القمرى الأشعرى المتوفى بتونس سنة ٦٠١ هـ وهو من خصوم ابن حزم المعتدلين

١٠ – محمد بن حيدرة ، توفى فى حوالى عصر ابن العربى[٣] .

١١ – على بن محمد بن خروف الأشبيلى ، فى رد له على ابن حزم .

١٢ – ابن قاض فى كتاب الإعلام بتاريخ الإسلام .

١٣ – ابن دحية فى المطرب من أشعار أهل المغرب[٤] ، وهو من الظاهرية بل ويعرف بالظاهرى المذهب[٥]

١٤ – أحمد بن أبى الحجاج يوسف على الفهرى المالكى .

١٥ – ابن ناصر الدين محمد بن أبى بكر القيس فى كتابه التبيان .

١٦ – ابن الأبار أبو عبد الله محمد بن عبد الله ت ٦٥٨ هـ فى كتابيه الحلة السيراء والتكملة .

١٧ – عبد الرحمن بن إبراهيم القزاز فى كتاب له ذكر فيه إعجاب العزيز بن عبد السلام بالمحلى .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم ص ٢١٩٨ وانظر ابن الأبار : التكملة ١ – ١٢١

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن حزم والمراكشى : الذيل والتكملة ٤٩٨

(٣) المرجع السابق ، المكان نفسه .

(٤) انظر صفحات (٦٢ ، ٦٥ ، ١٥٣ ، ١٦٠ ، ٢١٥ ، ٢٣١ وغيرها)

(٥) المطرب ص (س)

١٨ - ابن القطان توفى فى حدود سنة ٦٧٠ هـ فى مصنفه الذى نقل عنه الذهبى ولعله نظم الجمان المفقود .
١٩ - على بن عبد الله بن يوسف بن رضوان[١] فى كتابه « الشهب اللامعة » .
٢٠ - أبو طالب عطية بن عقيل القضاعى الطرطوشى المتوفى سنة ٦٠٨ هـ ألف كتاباً فى الرد على الحافظ الحميدى وأستاذه ابن حزم اسمه : فصل المقال فى موازنة الأعمال وحكم غير المكلفين فى العقبى والمآل (مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم ١٠٩) .
٢١ - محمد بن عباد الرندى فى الرسائل الصغرى .
٢٢ - ابن طارق ت ٦١٣ فى كتابه المسمى : « من أصيب واسمه على » .
٢٣ - قطب الدين الحلبى فى تعقبه للمحلى .
٢٤ - ابن الخطيب ، لسان الدين فى الإحاطة « الجزء الثالث » . وفى أعمال الأعلام .
٢٥ - القفطى جمال الدين على بن يوسف ت ٦٤٦ هـ فى أخبار المصنفين وفى إخبار العلماء بأخبار الحكماء .
٢٦ - أبو عمرو بن الامام فى سمط الجمان « مفقود » وقد رجع إليه ابن سعيد صاحب المغرب .
٢٧ - أثير الدين أبى حيان النحوى وأحمد بن صابر القيسى الشاعر الذى كان كاتباً للأمير أبى سعيد فرج وهو ابن محمد بن نصير أول سلاطين بنى الأحمر[٢] .
٢٨ - ابن أبى شامة عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقى المتوفى سنة ٦٦٥ هـ وقد انتسخ كتاب الأحكام بخطه ، ومنه نسخة بدار الكتب الكبرى بمصر .
٢٩ - الصالح أبو محمد عبد الله بن محمد بن مرزوق اليحصبى الظاهرى - الأندلسى نزيل مصر ودفين دمشق ، كانت له عناية عظيمة بتحليل كتب أبى محمد ورسائله[٣] .

---

(١) انظر : بلانثيا تاريخ الفكر الأندلسى ٢٣٨ .
(٢) بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٣٨ .
(٣) الدكتور - إحسان عباس : أخبار وتراجم أندلسية ، ترجمة رقم ٢٨ ط بيروت ٦٣ .

٣٠ – الأمير ناصر الدين محمد جنكلى بن البابا أحد أمراء الدولة الناصرية بالقاهرة توفى سنة ٧٦٤ هـ . كانت له عناية بكتب ابن حزم كثير المطالعة لها .

٣١ – شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموى البغدادى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ ، فى كتابيه معجم الأدباء ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، ومعجم البلدان وهو الذى دل على كتاب « فضائح البربر » المفقود لابن حزم .

٣٢ – المؤرخ أبو الحسن على بن محمد بن الأثير الجزرى ت ٦٣٠ هـ صاحب ب اللباب فى تهذيب الأنساب والكامل فى التاريخ .

٣٣ – المراكشى أبو عبد الرحمن محمد بن محمد صاحب الذيل والتكملة توفى سنة ٧٠٣ هـ .

٣٤ – سالم بن أحمد بن فتح القرطبى صديق ابن حزم سنة ٤٦١ هـ وكتب كثيراً من مصنفاته .

٣٥ – عبد الواحد المراكشى ت ٦٤٧ هـ ، فى المعجب فى تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس الى آخر عصر الموحدين .

٣٦ – ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد المتوفى سنة ٦٧١ فى وفيات الأعيان أنباء الزمان .

٣٧ – ابن سعيد على بن موسى بن محمد ت ٦٨٥ فى المغرب فى حلى المغرب (القسم الثالث المسمى) (وشى الطرس فى حلى جزيرة الأندلس) .

٣٨ – ابن تيمية شيخ الإسلام أبو العباس تقى الدين أحمد بن على عبد الحليم ت ٧٢٨ فى نقض المنطق وغيره (وقد أوردنا بتفصيل فى هذا الفصل) .

٣٩ – عمر بن محمد بن خليل السكونى الأشبيلى الأشعرى المتوفى سنة ٦١٧ هـ فى كتابه لحن العامة والخاصة فى المعتقدات .

٤٠ – أبو محمد عبد الله بن محمد بن هارون الطائى بتونس المتوفى بها فى عام ٧٠٢ هـ .

٤١ – محمد بن يوسف الأندلسى الجيانى نزيل القاهرة ودفينها سنة ٧٤٥ هـ .

٤٢ – ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله محمد ت ٧٥١ هـ تليمذ ابن تيمية

وصاحب زاد المعاد وروضة المحبين وإعلام الموقعين وقد تحدث فيها كلها عن ابن حزم .

٤٣ – الذهبى ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان المتوفى سنة ٧٤٨ هـ فى سير إعلام النبلاء وتذكرة الحفاظ وميزان الاعتدال فى نقد الرجال ومختصر دول الاسلام .

والذهبى أوفى من ذكر مؤلفات ابن حزم وقد اعترف بميله لابن حزم (١) .

٤٤ – اليافعى المكلى اليمنى أبو محمد عبد الله اليافى صاحب مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان ت ٧٦٨ هـ .

٤٥ – السبكى تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن على صاحب الطبقات توفى سنة ٧٧١ هـ (وهو الذى أورد قصيدة ابن حزم النقفورية) وإن كان من المتحيفين على ابن حزم .

٤٦ – ابن كثير الدمشقى الحافظ أبو الفداء المتوفى سنة ٧٧٤ هـ .

٤٧ – الشاطبى أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطى المالكى المتوفى سنة ٧٩١ هـ صاحب الموافقات .

٤٨ – ابن شاكر فى فوات الوفيات .

٤٩ – محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن بن أبى بكر بن جعفر بن خليل العبدرى (من طبقة تلامذة الحافظ الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ (٢)) .

وهو صاحب القدح المعلى فى إكمال المحلى ، والمورد الأحلى فى اختصار المحلى . وقد كان من محبى ابن حزم والمدافعين عنه .

٥٠ – أبو زكريا يحيى بن أبى على المشهور بالزواوى المتوفى سنة ٦١١ هـ من بجيلة ، وكان محدثاً فقيهاً توفى ٦١١ هـ (٣) .

---

(١) انظر سعيد الأفغانى (ابن حزم فى سير النبلاء – المقدمة – إنصاف الذهبى) .

(٢) الأستاذ محمد ابراهيم الكتانى حول كتاب المورد الأحلى ، مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد الرابع جـ ١ مايو سنة ١٩٥٨ م .

(٣) انظر المرجع السابق ٢١٦ ، ٢١٧ ، بتصرف .

وقد عاش فى دولة الموحدين بالمغرب الأوسط ، حين كان لفكر ابن حزم شأن فيها وسيطرة على أمرائها ، فكتب أبو زكريا الزواوى فى شأن ابن حزم كتابات أغضبت الناس ، فرفعوا قضية للخليفة بمراكش ، وناقش الخليفة كتابه الذى هاجم فيه ابن حزم « حجة الأنام ، وقدوة الأنام » ثم أمر بترك الزواوى لشأنه (١) .

 ثالثاً : فى القرون التالية إلى مطلع القرن الرابع عشر :

تمثل هذه القرون عصر الجمود الذى اقتصر فيه الفكر على النقل والتلخيص والشرح وقلما يوجد به ابتكار ، وبالتالى فليس هناك جديد فيما يتعلق بابن حزم شأنه شأن حركة الفكر الإسلامى كله ، بل هى نقول مكررة باستثناء حصاد قليل لبعض الدارسين على رأسهم المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون ، وابن حجر العسقلانى والمقرى صاحب نفح الطيب .

والذين تحدثوا عن ابن حزم أو اعتنقوا مذهبه فى هذه القرون هم :

١ - ابن خلدون : عبد الرحمن ، فى المقدمة والعبر ، توفى سنة ٨٠٨ هـ .

٢ - الكتانى القيجاطى المتوفى سنة ٨١١ هـ .

٣ - المنتورى محمد بن عبد الملك القيبس المتوفى ٨٣٤ هـ يروى فى برنامجه مؤلفات ابن حزم .

٤ - الدجلجى شهاب الدين أحمد بن على المتوفى سنة ٨٣٨ هـ صاحب الفلاكة والمفلكون .

٥ - ابن حجر العسقلانى شهاب الدين أبو الفضل بن أحمد بن على المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ذكر ابن حزم فى لسان الميزان .

٦ - أحمد زروق الفاسى دفين مصراتة بليبيا توفى سنة ٨٩٩ هـ كان يرى أن ابن حزم يعتمد عليه فى النقليات لا فى العقائد .

---

(١) انظر الغبرينى عنوان الدراية ص١٣٥ وما بعدها وص ٥٩ ، ٦٩ ، ٢٦٥ .

٧ - ابن تغرى بردى جمال الدين أبو المحاسن يوسف صاحب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر القاهرة .

٨ - أحمد بن محمد المصرى المتوفى سنة ١٠٦٩ هـ وهو خصم معتدل لابن حزم .

٩ - أحمد بن البرهان المتوفى سنة ٨٠٧ هـ والذى اجتهد فى إحياء المذهب ونشره (١) .

١٠ - تقى الدين المقريزى المتوفى سنة ٨٤٥ هـ والذى أثنى على ابن حزم (٢) .

١١ - عبد الوهاب الشعرانى الصوفى المعروف المتوفى سنة ٩٧٢ هـ .

١٢ - أبو عبيد الله محمد الأندلسى نزيل مراكش أيام مولاى عبد الله الغالب المتوفى سنة ٩٨٠ هـ (٣) .

١٣ - أبو الحسن بن معاذ الظاهرى على بن إبراهيم الأنصارى الأوسى المتوفى سنة ٧٧٤ هـ نسخ بخط يده تصانيف ابن حزم .

١٤ - السخاوى شمس الدين المتوفى بالمدينة المنورة سنة ٩٠٢ هـ فى الضوء اللامع .

١٥ - سعيد السحولى من أصحاب أحمد بن البرهان المتوفى سنة ٨٠٨ هـ أحب ابن حزم عن طريقه .

١٦ - البدر البشكتكى أبو البهاء محمد بن إبراهيم المصرى الشاعر المتوفى سنة ٨٣٠ هـ غلب عليه حب ابن حزم .

١٧ - المقرى التلمسانى أحمد بن محمد المتوفى سنة ١٠٤١ هـ صاحب نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب .

١٨ - على بن محمد طامس الصفانى المتوفى سنة ١١٨٩ هـ .

١٩ - محمد بن اسماعيل الأمير الكحلانى المجتهد المتوفى سنة ١١٨٢ هـ .

٢٠ - الحنبلى عبد الحى بن العماد المتوفى سنة ١٠٨٩ هـ صاحب شذرات الذهب فى أخبار من ذهب .

٢١ - أبو الطيب صديق بن حسن خفان الحسينى البخارى القنجوى المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ صاحب التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول ولد سنة ١٤٢٨ هـ .

---

(١) انظر بلانثيا : « تارخ الفكر الأندلسى » وقد تحدثنا عنه بشىء من التفصيل فى الصفحات السابقة .

(٢) المكان السابق .

(٣) المرجع السابق ٢٣٩ .



رابعاً : فى القرن الرابع عشر للهجرة :

يعتبر هذا القرن بحق عصر النهضة الفكرية الاسلامية ، بعد عدة قرون من السبات العميق .

وفى هذه النهضة كان لابن حزم نصيب كبير من جهود الدارسين فى شتى الجوانب التى نبغ فيها .

وقد بدأ الكثيرون يقرأون فكر ابن حزم بروح علمية ناقدة وقد بهرهم هذا المفكر الكبير بما إنتهى إليه من نظرات سبق بها عصره ، وبهرهم باعتداده وحرية الفكر وبالتزامه الاجتهاد وبثقافته الواسعة الخصبة .

وقد ذاب فى ابن حزم كثيرون طغت على أسمائهم النسبة إليه والاستشهاد به . وقد عرفت من هؤلاء فى المملكة العربية السعودية كاتبين معروفين بها هما الأستاذ — أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى الذى ضاع اسمه الحقيقى « محمد بن عمر » أمام نسبته المذهبية الظاهرية [1] والكاتب الثانى هو الأستاذ « أو تراب الظاهرى » واسمه الأصلى « عبد الجليل بن أبى محمد عبد الحق الهاشمى الهندى » .

وهناك كثيرون اشتهروا باهتمامهم بابن حزم ، وإن يكن اشتهارهم به بدرجة أقل ، ومنهم الأستاذ — سعيد الأفغانى ، والدكتور إحسان عباس والدكتور طه الحاجرى والدكتور عبد الكريم خليفة والاستاذ — محمد ابراهيم الكتانى والدكتور ممدوح حقى والدكتور — عبد الله الزايد والشيخ محمد أبو زهرة والأستاذ — عبد اللطيف شرارة والدكتور — زكريا إبراهيم والدكتور الطاهر مكى والأستاذ — محمد فتحى عثمان ، والأستاذ — محمد منتصر الكتانى والشيخ عبد الله بن محمود من قطر والشيخ عبد الله الأنصارى من قطر والشيخ محمد بن حجر القطرى ، ومحمد رواس قلعجى والشيخ ناصر الألبانى السورى والأستاذ أنور الجندى والدكتور — مصطفى عبد الواحد ، والدكتور — طه حسين .

---

(١) يبالغ أبو عبد الظاهرى فى تقديره لابن حزم فيطلق عليه فى بعض كتاباته « إمام الدنيا » وهو إطلاق جامع غير علمى (ساحة الملوك ص ٤٠) .

ولم يكن المستشرقون أقل اهتماماً بابن حزم من العرب ، سواء فى مجال تحقيق تراثه أو دراسة فكره وقد لقيت كتب ابن حزم : « الفصل ، ومداواة النفوس أو السير والأخلاق ، وجمهرة أنساب العرب ونقط العروس وطوق الحمامة » الكثير من اهتمام المستشرقين ، ومن أبرز من اهتموا بفكر ابن حزم من المستشرقين : آسين بلاثيوس وجولد تسيهر ورينهارت دوزى وبتروف الروسى وزايبون وكارل بروكلمان وجونثالث بلانثيا ، وليون بيرشة الفرنسى وفان أراندونك وليفى بروفنسال، وفرانسيسكو بريلى الايطالى وديلاس أوليرى وإيفان كوزمين الروسى ، واميليو غرسيه غومس الأسبانى وغريناوم ، وسيكودى لوثينا الاسبانية ونيكل الأمريكى ، وفريد لاندر الأمريكى وأوثوشيياس اليونانى ودى سلان الانجليزى وترنير الالمانى وتورمير الأسبانى وروم لاندو وباسيه وهورتن الاسبانى ومكدونالد وسارتون ، وبلاشير .

والحق أن تراث ابن حزم يلقى عناية كبيرة سواء فى مجال الدراسة أو التحقيق ، وكثير ممن ذكرنا أسماءهم أفردوا كتباً لابن حزم ، وقد رجعنا إليها فيما رجعنا .. ولا يوجد كاتب استعرض تاريخ الفكر الاسلامى أو الحضارة الاسلامية أو تاريخ الأدب الأندلسى ، أو عصر الطوائف أو تاريخ الأندلس أو قرطبة أو مقارنة الأديان أو أعلام التجديد الاسلامى أو تاريخ التشريع .. لا يوجد واحد من هؤلاء – على وجه العموم – إلا وكان لابن حزم نصيب فى دراسته .

وهذا يبين لنا المساحة الحقيقية التى شغلها ابن حزم فى حركة الحضارة الإسلامية .

أثر ابن حزم فى الحضارة الإنسانية

لا نستطيع أن نفصل فصلا حاسماً بين تأثير ابن حزم فى الحضارة الإسلامية وتأثيره فى الحضارة الانسانية . ذلك لأن أكثر ما قدمه ابن حزم فى مجال الحضارة الإسلامية قد انتقلت إشعاعاته إلى مجال الحضارة الإنسانية العامة .

وهناك غير سبب للمزج الذى نتصوره قائماً بين تأثير ابن حزم فى الحضارة الإسلامية والإنسانية ومن أهم هذه الأسباب أن معظم تأثير ابن حزم لم يكن فى « مادة » الفكر ، وإنما كان تأثيراً فى « منهج » الفكر ، ولم يكن أسلوباً جديداً فى العرض ، بقدر ما كان تجديداً شاملا فى مضمون العرض بل ثمة ميادين كان ابن حزم رائداً فيها ولم يسبق إليها بمثل المنهج الذى تناولها به .

ومن الملاحظ أيضاً أن فكر ابن حزم يمتاز بقوة خاصة فى العرض وحشد كبير للحقائق ومنهجية منصفة تخضع للحق وتدين به . وبالتالى فقد حمل فكره فى باطنه قابلية كبيرة للامتداد أو الانتشار عبر تطاول القرون . وقد بقيت روائع فكره التى قدمها فى مجال مقارنة الأديان والفقه المقارن والحب العذرى ومنهج المعرفة ونظرية الجزىء وكروية الأرض وغيرها ... بقيت كلها تفرض نفسها على حركة العقل الإسلامى وحركة العقل الأوروبى الذى كان وثيق الصلة بالفكر الاسلامى خاصة سواء فى مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية خلال ما يسمى تجاوزاً بالعصور الوسطى ، أو خلال عصر النهضة الأوروبية التى نهل فيها الأوروبيون من رحيق الحضارة الإسلامية .

يمثل ابن حزم معبراً من المعابر القوية التى حملت إلى الإنسانية خلاصة الفكر الإسلامى الأصيل .

وقد استطاع أن يجمع فى منهجه بين الالتزام الشديد – نصاً ودلالة بمصدرى الفكر الإسلامى المكونين للتصور الإسلامى الصحيح « القرآن والسنة » لدرجة جعلت بعض المفكرين المتأخرين يصمونه بالرجعية [١] – وبين تقديمه « علوم الأوائل » للعقل الأندلسى فى عصر سيطرة الفقهاء ، متناولا المنطق والفلسفة والجسطى بأسلوبه وطريقته العملية التربوية ، غير عابىء بنقد خصومه الذين اتهموه بالإلحاد وحذروا منه الحكام ، قائلا فى الرد على من وجه إليه هذه التهمة :

أخبرنا عن هذه الكتب : أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعها ؟ فإن كنت طالعتها فلم تنكر على من طالعها أنت ، وهلا أنكرت ذلك على نفسك ؟ وأخبرنا عن الإلحاد الذى وجدت فيها ، وإن كنت وقعت على مواضعه منها وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر مالا تعرف ؟ أما سمعت قول الله عز وجل : ﴿ **فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم** ﴾[٢] .

لقد كان ابن حزم – وليس الغزالى – هو أول من أدخل المنطق اليونانى إلى المناهج الإسلامية [٣] . لكن ابن حزم لم يوافق أرسطو فى القياس والعلية وإن وافقه فى العلة الطبيعية [٤] بالإضافة إلى أنه استعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم فى بعض أصوله [٥] وذلك فى أمور قليلة لا تتفق مع منهجه الظاهرى [٦] – ولا مع فهمه للحقائق الإسلامية .

---

(١) انظر ديلاس أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ٢٣٩ .

(٢) رسائل ابن حزم الأندلسى : « رسالة فى الرد على الهاتف من بعد » ص ١٠ .

(٣) قرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الغزالى هو أول من أدخل المنطق إلى المناهج الإسلامية وقد رد على ذلك الدكتور – عمار الطالبى وبين أن ابن حزم قد سبقه إلى ذلك (انظر كتابه – آراء أبى بكر بن العربى الكلامية ١ – ١٢) .

(٤)د – عمار الطالبى آراء أبى بكر بن العربى الكلامية ١ – ١٣ .

(٥) صاعد : طبقات الأمم ١٠١ .

(٦) د – عمار الطالبى ١ – ١٣ (هامش)

وقد كان الدافع القوى لابن حزم فى هذا الاتجاه هو موقف المثقفين فى عصره ، فهو قد وجدهم طائفتين – طائفة اكتفت بالعلوم العقلية ، وصحت لديها براهينها وبقيت صفراً من علوم الدين وطائفة غرقت فى الخرافات وخلطتها بالأحاديث فنافرت كل برهان ، وعابت كتباً لا تعلم ما فيها مع أنها كتب مفيدة .

ولذلك تجاوز ابن حزم موقف هاتين الطائفتين ، فحقق المذهب الدينى وخلصه من شوائب الطائفة الأولى ، ودرس العلوم المفيدة وخلصها من أباطيل الطائفة الثانية (١) .

فإن الذى كان متوقعاً من ابن حزم هو أن يطبق منهجه الظاهرى العقلى على القرآن لكن عقل ابن حزم المنسق الواضح ، قد حمله على تطبيق هذا المنهج نفسه على التوراة والانجيل أيضاً .

ومع أن ابن حزم كان – كما ذهب إلى ذلك أكثر مؤرخى الفكر – أول من قدم دراسة متكاملة منهجية فى تاريخ مقارنة الأديان (٢) فإنه – إلى جانب ذلك – كان أول من أخضع الأديان كلها لمنهج واحد هو منهجه الظاهرى الذى يزن بميزانه مبادئها ونصوصها سواء فى الإلهيات أو فيما دون ذلك من التشريعات والأخلاقيات (٣)

والحق أننا لانجد أصدق تعبيراً عن القيمة التاريخية لذلك الأثر العظيم الذى تركه ابن حزم فى منهج مقارنة الأديان من كلمات « أسين بلاسيوس » التى يقول فيها :

« إننا لا نجد بين أيدينا وثيقة هى أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب « الفصل » لابن حزم تمكننا من تتبع سير تيار الثقافة الذى لم يتوقف أبداً خلال العصور الوسطى فيما يتصل بتاريخ الآراء والمذاهب . فى ثنايا صفحات هدا الكتاب يتجلى لنا ذلك

---

(١) د – إحسان عباس ، ابن حزم دافع عن كروية الأرض ، مقال بمجلة العربى عدد ٢٨ مارس ١٩٦١ م .

(٢) انظر بالنثيا تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢٨ وكارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٣١٣ العربى وروم لاندو . الاسلام والغرب ٢٢٨ ، ٢٤٣ ، وأوليرى:الفكر العربى ومكانه ٢٣٩ ود – لطفى عبد البديع : الإسلام فى أسبانيا ٤٢ وفيليب حتى:العرب تاريخ موجز ١٨٢

(٣) انظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢٥ ومحمد ابراهيم الكتانى : مقال .. هل أثر ابن حرم فى الفكر المسيحى. مجلة البينه عدد يونيو ٧٢ ونحں لم نفصل بعد أبعاد هذا المنهج اكتفاء بما ورد فى الفصل الخاص بالأديان عند ابن حزم فى الفكر المسيحى ، مجلة البينة عدد يونيو ٧٢ ونحن لم نفصل بعد أبعادها هذا المنهج اكتفاء بما ورد فى الفصل الخاص بالأديان عند ابن حزم .

النسيج الذهبى الذى تتألف منه الفلسفة الخالدة، ذلك النسيج الذى صنعته أوفر عبقريات الاغريق حكمة بأيديها الصبور فى مهارة فائقة وعلى ضوء صفحاتها نرى كيف يزداد النسيج سعة ، وكيف تدخل فى تكوينه على مر العصور أنسجة جديدة وربما وجدنا أن هذه الأنسجة الجديدة لا تضاهى نسيج الإغريق روعة وبريقاً ولكنها لا تقل عنه متانة وقدرة على البقاء ، ونراها تجود وتزداد إحكاماً بفضل ما أدخله عليها التفكير النصرانى الشرق وما أضافه إليها المسلمون من مادة أوفر ، وقد كان المسلمون آخر من انتهت إليهم أطراف هذه العناصر كلها ، ولهذا فقد تجمعت بين أيديهم ثمرات هذا التطور الفكرى الفنى ونتائجه ومن ثم لم يكن بالعسير عليهم أن يسبقوا مفكرى النصارى من أهل الغرب فى تحليلها ووضع منهجها وأساسها [1] ».

قدم ابن حزم للحضارتين الإنسانية والإسلامية إلى جانب ما قدمه فى ميدان المزج بين النظر المنطقى والنظر الدينى وما قدمه فى ميدان تاريخ المذاهب والأديان نظرية جديدة حول « الحب » من الوجهتين النفسية والاجتماعية .

وعلى الرغم من أن ابن حزم ليس أول من كتب فى الحب من أدباء العرب فقد سبقه إلى ذلك أبو بكر محمد بن داود الظاهرى الأصبهانى ت ٢٩٧ هـ فى كتابه الزهرة [1] وأبو الفرج (ت ٣٦٦هـ) فى كتابه « الحدائق » وإخوان الصفا فى بعض رسائلهم ، وابن المقفع فى الأدب الكبير والأدب الصغير والجاحظ فى الرسالة السابقة من مجموع رسائله فى العشق والنساء وأبو إسحاق الحصرى فى كتابه « المصون » إلا أن ابن حزم قد فاق كل هؤلاء فى دقة منهجه وتسلسل أفكاره ، وترابط بحثه ورقه حسه ، وبعد غوصه واتباعه منهجاً استبطانياً استقرائياً فجاءت رسالته طوق الحمامة حافلة بالملاحظات النفسية الدقيقة والخبرات الحية المعاشة والأمثلة التاريخية

---

(١) نقلا عن بلانثيا تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢٨ .

(١) يذكر (جب) أن كتاب الطوق يفوق أو يساوى على الأقل كتاب الزهرة ، انظر شريعة الإسلام ص ١٨٧ ، ١٨٨ . =

والنماذج البشرية المتنوعة[1] أو بتعبير آخر جاء ما قدمه ابن حزم فى الطوق نظرية متكاملة عن الحب[2] اعتمدت على عناصر البحث النفسى والاجتماعى :

١ – فهى تعتمد على التجربة الذاتية .
٢ – وهى تعتمد على ماتراه وتسمعه فى الحياة الاجتماعية .
٣ – وهى تقدم ذلك كله فى صدق وجرأة بلا خوف أو نفاق .
٤ – وهى تخرج من كل ذلك بنتائج تعممها على أعراض الحب المختلفة .
٥ – وهى فى ذلك محاطة بسياج عن التصور الإسلامى الذى لا يرى فى الحب العفيف إلا لوناً من الجهاد ، عاقبته شهيدة الجنة .

فابن حزم .. هذا الفقيه الظاهرى الأصولى لم يجد أى تناقض بين ما قدمه فى الطوق وما قدمه فى المحلى أو الفصل .. ولو أنه – بكل ما عرف من دين قد اكتشف على امتداد عمره – تناقضاً لأعلنه .. ورجع عنه .

ويأبى بعض المستشرقين أن ترجع نظرية الحب العذرى إلى الطبيعة الإسلامية أو الفطرة العربية .

فحين وقف « رينهارت دوزى » على قصة الحب الرقيقة لابن حزم استكثرها على العرب وعلى المسلمين بالرغم من أن الرجل علمانى لا يحب الكنيسة ولا يتعاطف مع رجال الدين ، وقال إن هذا الغزل العف لا تعرفه الأخلاق العربية ولا الديانة الإسلامية ، وأنه تحدر إلى ابن حزم إرثا من أجداده الأول المسيحيين[3] .

= وقد اطلعت على النسخة التى طبعت من الزهرة (النصف الأول بتحقيق نيكل البوهيمى والنصف الثان بتحقيق إبراهيم السامرائى ونورس القيس) وقد وجدت منهج ابن حزم أقرب إلى الخبرة والتجربة الشخصية والاعتماد على التاريخ .

(١) انظر بروفنسال : الاسلام فى المغرب والأندلس ٢٩١ وغومس: « الشعر الأندلسى » ٧٩ ، ٨٠ .

(٢) حاول صديقنا الدكتور – محمد سعد الشويعر فى رسالته للدكتوراه « أبو إسحاق الحصرى القيروانى والنقد فى كتابه زهر الأداب » المقدمة إلى كلية اللغة العربية – الأزهر ١٩٧٧ إيجاد صلة بين كتاب الحصرى « المصون » وبين طوق الحمامة على أساس تأثر ابن حزم بالحصرى إلا أن كل ما أورد من حجج لا ينهض لإثبات هذا الزعم فثمة خلافات كبيرة فى المنهج والأسلوب التى اعتمد عليها كل فى منهجه كما أن المؤلف ذكر ان ابن حزم زار القيروان وهو ما لم يثبت إطلاقا والتشابهات بينهما موجودة عفوياً بين كل الكتب التى تحدثت عن موضوع الحب فى هده العصور (انظر صفحات ١٨١ – ٢٠١) .

(٣) د -الطاهر أحمد مكى : طوق الحمامة ص ٨ وانظر غرسيه غومس : الشعر الأندلسى ص ٧٩ (هامش) للدكتور (حسين مؤنس) :

بيد أن كثيراً من المستشرقين من أمثال الراهب « ميجل آسين بلاسيوس »[١] وأميليو غرسيه غومس ، وليفي‌بروفنسال، بلانثيا وغيرهم قد ردوا هذا الزعم وبينوا أصوله الإسلامية والعربية حتى فى البيئة الجاهلية[٢] .

وبما أننا لا نميل إلى أن لابن حزم أصولا مسيحية بل نرى نسبته فى فارس التى نسب إليها نفسه ، ونسبه إليها أقرب تلامذته فنحن – بالتالى – لا نرى ضرورة للبحث فى قضية الأصول هذه ، ونرى أن عقلية ابن حزم وتكوينه النفسى إنما هما إسلاميان عربيان لحمة وسدى .

إن المحاولات التى سبقت ابن حزم فى مجال الحب ليست سوى نظرات جريئة لم تستطع أن تشق لها رافداً فى نهر الحضارة سواء منها ما أنتجه العقل العربى أو أنتجه العقل الأوروبى..

أما طوق الحمامة فقد كان – كما يصفه بحق الدكتور الطاهر مكى – « أروع كتاب درس الحب فى العصر الوسيط فى الشرق والغرب فى العالمين الاسلامى والمسيحى » وتتبع أطواره وحلل عناصره وجمع بين الفكرة الفلسفية والواقع التاريخى وواجه أدق قضاياه فى وضوح وصراحة ، كان ابن حزم الدارس الواقعى ، فى كل خطاه ، أفكاره محلقة وقدماه على الأرض ، ويصدر فى نظريته عن تجربة عميقة ، ذات أبعاد إنسانية واسعة وعن إدراك ذكى لطبائع البشر[٣] .

وإلى جانب ما قدمه ابن حزم فى المجالات السابقة قدم ابن حزم (نظرية للمعرفة) تؤمن بأن طريق الوصول إلى الحقيقة يعتمد على أصول أربعة :

١ – النصوص الدينية ، كما هى فى القرآن والسنة .
٢ – اللغة من حيث دلالتها الظاهرة المتعارف عليها عند أصحابها .
٣ – الحس السليم وبديهة العقل .

---

(١) انظر ابن حزم فى قرطبة ٢٠ ، ٦٣ .

(٢) انظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٤٣ وغومس : الشعر الأندلسى ص ٧٩ . والدكتور الطاهر مكى : طوق الحمامة ٨ بروفنسال : الاسلام فى المغرب والأندلس ص ٢٩٠ وما بعدها .

(٣) طوق الحمامة ٩ ، ١٠ (مقدمة) .

٤ – الاكتساب بالاختبار والنقل بالتواتر [١] .

والحق أن النصوص الدينية واللغة باعتبارهما من طرق المعرفة المقبولة نقلا بلا برهان يعتمدان على سوابق فكرية مقبولة . وبالتالى فهما غير داخلين فى نظرية المعرفة المطلقة [٢] .

فالقسمان الضروريان للمعرفة عند ابن حزم هما :

١ – ما عرفه الإنسان ببديهة الفطرة وأولية العقل « مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء وأن من يولد قبلك فهو أكبر منك » .. وأن نصفى العدد مساويان لجميعه [٣] .

٢ – ما عرفه الإنسان بالحواس السليمة عن طريق الاكتساب بالاختبار والنقل بالتواتر كمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد والصبر مر والتمر حلو والثلج الجديد أبيض ، والفأر أسود ، وأن جلد القنفذ خشن والحرير لين ، وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة وما أشبه ذلك [٤] .

وفى كثير من تطبيقات ابن حزم النظرية فى المعرفة يمزج بين هذين القسمين [٥] . وقد انتهى ابن حزم إلى أنه ليس من الضرورى للمعرفة الصحيحة أن يبدأ الإنسان بالشك لينتهى إلى اليقين كما ذهب إلى ذلك القديس « أوغسطينوس » قبله وكما قال بذلك « أبو حامد الغزالى » « وديكارت » من بعده ، فهؤلاء يؤمنون بما سمى بالاستدلال أو الاستقراء أو القياس فما دامت الحواس سليمة والعقل سليما فإن الأوليات الفطرية والبديهات العقلية الظاهرة تكفل للإنسان منذ المراحل الأولى للبحث أن يبدأ من نقطة الثقة واليقين [٦] .

---

(١) انظر ابن حزم: الفصل ١ – ٣٣ ، ٣ ، ٢٧ وانظر التقريب لحد المنطق ١٥٦ وما بعدها وانظر د – عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى ٥٩٦ وانظر أنور الجندى : نوابغ الفكر الإسلامى ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) انظر د – عمر فروخ: نظرية المعرفة عند ابن حزم مقال بمجلة المجمع العربى بدمشق مجلد ٢٣ .

(٣) التقريب لحد المنطق ١٥٦ .

(٤) المكان السابق .

(٥) انظر الفصل ٣ – ٥٥ ، ٥ – ٤٧ .

(٦) انظر الفصل ٥ – ١٠٨ ، ١٠٩ .

كما أنه يمحص تلك الأفكار الأسطورية التى روجت عن « الأرض » وكانت الكنيسة فى أوروبا تحميها وتكفر المخالفين لها ، بل وتعرضهم للقتل بأبشع الأساليب (١) .

وفى كتاب « الفصل » الذى يعتبر – بحق – من أخصب كنوز تراثنا الشامخ يوجد عنوان موضوت من الموضوعات الرئيسية أطلق عليه : « مطلب بيان كروية الأرض » . وبعد استهلال وجيز يقول أبو محمد :

وجوابنا وبالله تعالى التوفيق أن أحدا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم رضى الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض ، ولا يحفظ لأحد منهم فى دفعه كلمة بل البرهان من القرآن قد جاء بتكويرها قال الله عز وجل : ﴿ **يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل** ﴾ وهذا أوضح بيان فى تكوير الأرض ودوران الشمس(٢) .

وهذا إثبات لكروية الأرض بالدليل النقلى ، أما بالدليل العقلى فيبنى ابن حزم ذلك على ما أثر من ربط الصلاة بزوال الشمس أى انتقالها من جهة إلى جهة بحيث إن كل من على ظهر الأرض لا يصلى الظهر إلا إثر انتصاف نهاره أبداً على كل حال وفى كل زمان ومكان (٣) ... وهذا دليل عقلى على كروية الأرض .

ولئن كان ابن حزم لم يهتد إلى أن الأرض تحقق هذا التفاوت فى الوقت بدورتها حول الشمس وظل يعتقد أن الشمس تدور حول الأرض من مشرق إلى مغرب ومن مغرب إلى مشرق – فحسبه – وهو الفقيه الفيلسوف أن يهتدى إلى هيكل النظرية وأن يعلن رأيه الذى يمثل ثورة علمية فى عصر كان القول فيه بكروية الأرض إلى وقت قريب زندقة ومجلبة للسخرية (٤) .

---

(١) فى ٢٢ يونيه عام ١٦٣٣م قدم الفلكى الإيطالى (جاليليو) للمحاكمة بسبب إيمانه بحركة الأرض ولم يفرج عنه إلا بعد أن ركع على ركبتيه وعمره سبعون عاماً وأنكر معتقده فى حركة الارض . انظر أحمد عبد الوهاب: أساسيات العلوم الذرية الحديثة فى الإسلام ص ٨٠ نشر مكتبة وهبة ١٩٧٧ م .

(٢) الفصل ٢ – ٩٧ .

(٣) المكان السابق ، وانظر ص ٩٨ .

(٤) انظر الدكتور إحسان عباس : مقال ابن حزم دافع عن كروية الأرض مجلة العربى عدد ٢٨ مارس سنة ١٩٦١ م .

وبتأثير من ابن حزم وفكره – استطاع الأندلسيون أن يسهموا بنصيب وافر فى تطوير المعلومات الجغرافية عندما أتيح لبعضهم أن يقوموا برحلات خارج الأندلس .

ومن أبرز المشتغلين فى هذه الناحية « ابن الرومية » تلميذ ابن حزم فى المذهب الظاهرى (١) بالاضافة إلى تلميذه صاعد الطليطلى صاحب طبقات الأرض .

و لو قدر لابن حزم – وهو الرجل ذو البصر النافذ والذكاء اللماح– أن يغادر الأندلس لكسبنا – دون ريب–وصفاً دقيقاً للمجتمعات وحياة الأفكار وأحوال البلدان ، وكثيراً ما منى ابن حزم نفسه برحلة لم تتحقق وصرفته عنها صوارف الزمان (٢) .

ومما يضاف إلى هذه المجالات الإبداعية التى قدمها ابن حزم للحضارة الإنسانية رفضه النظرية التقليدية السائدة لدى المتكلمين والفلاسفة فى العصور الوسطى ، وهى نظرية « الجزىء الذى لا يتجزأ » . فإن ابن حزم قد جاهر بأنه : « ليس فى العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجزء إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً (٣) . »

وهو يبسط نظريته بعرض آراء المخالفين ، وبتقديم الأدلة المؤيدة يقول : وعمدة القائلين بوجود الجزء الذى لا يتجزأ خمسة مشاغب ، كلها راجعة بحول الله وقوته عليهم . ونحن إن شاء الله نذكرها كلها ، وننقض لهم كل ما موهوا به ، ونرى بطلان جميعها بالبراهين الضرورية . ثم نرى بالبراهين الصحاح صحة القول بأن كل جزء فهو يتجزأ أبدا ، وأنه ليس فى العالم جزء لا يتجزأ (٤) .

وبعد تفنيد هذه الاعتراضات – يقدم ابن حزم مبررات رأيه – فيقرر أن كل شىء يحتمل أن يكون على أجزاء كثيرة فبالضرورة ندرى أنه يحتمل أن يجزأ إلى أقل

---

(١) الدكتور إحسان عباس : مقال « ابن حزم دافع عن كروية الأرض » مجلة العربى عدد ٢٨ مارس ١٩٦١ م .
(٢) انظر المكان السابق وانظر التكملة لابن الأبار ١ – ١٢١ .
(٣) انظر د – إحسان عباس مقال«ابن حزم دافع عن كروية الأرض» .
(٤) الفصل ٥ – ٩٢ .

منها كشيء احتمل القسمة على أربعة فلا فى شك أنه يحتمل القسمة على ثلاث واثنين وهكذا [١] .

وبلا شك نعلم أن الخطين المستقيمين المتوازيين لا يلتقيان أبداً ولو أنك مددت من الخط الأعلى الى الخط الأسفل فإن تلك الخطوط المخرجة من الضلع الذى ذكرنا وتلك الخطوط المخرجة من الزاوية لا تمر مع الخط الأعلى أبداً لأنها غير موازية له فإذا كان ذلك كذلك .. فذلك الضلع منقسم أبداً ماأخرجت الخطوط بلا نهاية[٢] .

وبرهان آخر . أننا بالضرورة ندرى أن كل مربع متساوى الأضلاع فإن الخط القاطع من الزاوية العليا إلى الزاوية السفلى التى لا يوازيها .. يقوم منه فى المربع مثلثان متساويان وأنه لاشك أطول من كل ضلع من أضلاع ذلك المربع على انفراده .

فنسألهم عن مائة جزء لا يتجزأ رتبت مثلا عشرة عشرة .

... فبالضرورة نجد فيها ما ذكرنا ، فبيقين نعلم حينئذ أن كل جزء من الأجزاء المذكورة لولا أن له طولا وعرضا لما كان الخط المار بها القاطع للمربع القائم منها على مثلثين متساويين أطول من الخط المار بكل جهة من جهات ذلك المربع القائم منها على مثلثين متساويين أطول من الخط المار بكل جهة من جهات ذلك المربع على استواء وموازاة للخطوط الأربعة المحيطة بذلك المربع وهو أطول منه بلا شك [٣] .

وضح ضرورة أن لكل جزء منها طولا وعرضا وأن ماله طول وعرض فهو متجزىء بلا شك . فصح أيضا أن كل جزء مر عليه الخط المذكور فقد انقسم .

وثمة براهين أخرى رياضية أوردها ابن حزم [٤] لم نشأ ذكرها خشية الإطالة . وفى نهاية كلامه يقرر بأن هذه البراهين الضرورية قاطعة بأن : « كل جزء فهو يتجزأ

---

(١) انظر الفصل ٥ – ١١٣ .

(٢) انظر الفصل ٥ – ١٠٣ .

(٣) انظر الفصل ٥ – ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٤) انظر الفصل ٥ – ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ .

أبداً بلا نهاية ، وأن جزءاً لا يتجزأ ليس فى العالم أصلا ولا يمكن وجوده بل هو من المحال الممتنع[1] » .

لكن السؤال الضرورى هنا :

كيف عبرت أفكار ابن حزم من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الأوروبية .

ولا يصلح للإجابة عن السؤال أن نجمل فنقول : إن فكر ابن حزم قد عبر فوق نفس الجسور التى عبر فوقها الفكر الإسلامى كله من مراكز الحضارة الإسلامية إلى أوروباالعصور الوسطى .

بل إننا نعتقد أن التفصيل هنا ضرورى من الناحيتين المنطقية والتاريخية ، لكى يتأكد التأثير الذاتى والمباشر لرجل مثل ابن حزم ، تفرد بالريادة فى أكثر من مجال من مجالات الفكر ..

فمن الناحية المنطقية لا يتصور أن رجلا مثل ابن حزم فتح أول نافذة علمية – من وجهة نظر إسلامية – لنقد التوراة والأناجيل ، يمكن أن يتواطأ على تجاهله من يهمهم أمر التوراة والأناجيل وجلهم من الأوروبيين .

ولم يكن ابن حزم مجرد ناقد لنصوص العهد القديم والجديد وحسب وإنما كان صاحب عقيدة يدافع عنها ، ويكتب فى سبيلها الردود والتعقيبات ويدخل مجال المناقشة والمناظرات [٢] .

وأسلوب كهذا من شأنه أن يفرض على الخصم محاولة الدفاع عن معتقداته وإعادة

---

(١) الفصل ٥ – ١٠٥ ومن الغريب – مع هذا العرض – أن المهندس – أحمد عبد الوهاب مؤلف كتاب « أساسيات العلوم الذرية الحديثة فى التراث الإسلامى » وضع ابن حزم فى عداد الفلاسفة الذين يقولون بمذهب « الجزء الذى لا يتجزأ » ويورد خمسة أدلة على هذا مع أن هذه الأدلة مجرد شبه أوردها ابن حزم للرد عليها وتفنيدها (انظر الكتاب السابق ص ٣٣) .

انظر الكتاب – السابق – الطبعة الأولى مكتبة وهبة أغسطس ١٩٧٧ م .

(٢) انظر الفصل ١ – ١٣٥ ، ١٤١ ، ١٧٤ ، ٢٠٥ وعشرات غيرها .

قراءة كتبه المقدسة مما يؤدى – فى النهاية – إلى إيجاد حركة فكرية نشطة والتماس التفسير « المعقول للموروثات المنقولة » .

وليس بخاف أن الأندلس كانت تضم طائفة يهودية نشطة استطاعت أن تصل إلى المناصب الكبرى .

وإلى جانب اليهود كانت الأندلس محاطة من جهات ثلاث بالنصارى ، الذين يمثلون الخطر الأكبر على الإسلام بالإضافة إلى عدد منهم كان يعيش بين ظهرانى المسلمين ، ويتمتع بكل الحقوق التى كفلها الإسلام لأهل الذمة .

ولئن كانت اجتهادات ابن حزم الظاهرية – قد أحدثت ضجة فى الأوساط الإسلامية « فمن الطبيعى أن تثير ضجة كبرى بين اليهود والنصارى لاسيما أنها تتعلق « بالأصول الاعتقادية[١] » .

ولا تخفى على باحث طبيعة الهيمنة الدينية على هذا العصر وخاصة على أوروبا النصرانية ، التى لم تتوان يوماً واحداً عن الاهتمام بالإسلام والكيد له وللمسلمين حتى أخرجتهم من أسبانيا وأرغمت الباقين منهم على التنصر وعقدت لهم محاكم التفتيش – فمن غير المستساغ عقلياً أن تتجاهل الكنيسة فكر ابن حزم الذى يدمر الثقة فى كتابها المقدس ، ويرميه بالانتحال والتناقض والسذاجة الفكرية .

وليس من المقبول عقلياً أن تنجح الكنيسة – لو أرادت – فى فرض حظر على فكر ابن حزم ، فإن أبا محمد كان قد بلغ شهرة كبرى عن طريق فكره الجديد ومخالفته لتيارات التقليد فى عصره ولمكانته ، ومكانة أسرته السياسية والاجتماعية التى تمتعت بها ، ولاسيما أن الاتصال – كما ذكرنا – كان قوياً جداً بين أصحاب الأديان الثلاثة فى شبة الجزيرة ، عن طريق التجاور والتجارة والرحلات وطلب العلم ، والأسارى ، والمستعربين والسفراء والتصاهر ، والمدجنين والمرتدين[٢] ومن المعروف أن الفيلسوف الفقيه ابن رشد كان له تأثيره الحاسم فى تاريخ الفكر الأوروبى لدرجة أنه لم يكد ينتصف القرن السابع الهجرى حتى كانت كتبه كلها قد ترجمت

---

(١) محمد إبراهيم الكتانى : مقال : هل أثر ابن حزم فى الفكر المسيحى ، مجلة البينة المغربية عدد ٢ ذو الحجة ١٣٧١ هـ .

(٢) انظر د – لطفى عبدالبديع : الإسلام فى أسبانيا ص ٩٠ ، ٩١ وانظر المكان السابق .

إلى اللغة اللاتينية ، فنفذت بذلك الى أوروبا[1] ولقيت مقاومة من رجال الأكليروس ، وعلى رأسهم القديس توماس الأكويني الذى اعتبر مع ذلك التلميذ الأول لفلسفة ابن رشد . ولم تلبث فلسفة ابن رشد بعد ذلك إلا قليلا حتى أصبحت ذات سيادة مطلقة فى كلية « بادو » بإيطاليا ، وأصبح ابن رشد المعلم الأكبر[2] أو المعلم الثانى .

وليس لدينا شك فى أن ابن رشد كان متأثرا فى بعض جوانب تفكيره بتفكير ابن حزم كما يظهر ذلك من كتابه فى الفقه المقارن « بداية المجتهد » .

ويحكى لنا عبد الملك المراكشى قصة غريبة لا نستطيع أن نجزم بصحتها لكنها تثبت مدى تأثر ابن رشد بابن حزم ، فيقول : نقلت من خط التاريخى المقيد أبى العباس بن على بن هارون ما نصه : أخبرنى محمد بن أبى الحسين ابن زرقون أن القاضى أبا الوليد بن رشد استعار منه كتابا ضمنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان فلم يرده إليه وزاد فيه شيئاً من كلام الإمامين أبى عمر بن عبد البر أبى محمد بن حزم ونسبه إلى نفسه ، وهو الكتاب المسمى ببداية المجتهد ونهاية المقتصد . قال أبو العباس بن هارون : والرجل غير معروف بالفقه وإن كان مقدما فى غير ذلك من المعارف[3] !!

لكن الذى يهمنا هو أن نذكر أنه من غير المعقول أن تهتم أوروبا هذا الاهتمام الكبير بفلسفة ابن رشد التى لم تكن حادة فى الحوار مع فلسفتها المنبثقة من النصرانية ، وتتجاهل فى الوقت نفسه أفكار ابن حزم التى مستها مسا حادا وقوياً ومباشراً .

وإنما التفسير المعقول هو أن الكنيسة قد قامت على دراسة ابن حزم دراسة جادة وواسعة كما تفعل عادة الأكاديميات العلمية والدينية والفلسفية لكنها رأت أن من الخطر على معتقداتها ومكانتها أن تسمح لأفكار ابن حزم بالنزول الى مستوى الدراسة الرسمية أو العامة أو الشعبية .

---

(١) انظر د – لطفى عبد البديع : الإسلام فى أسبانيا ص ٥٥ .

(٢) انظر المكان السابق وانظر محمد الرشيد ملين : عصر المنصور الموحدى ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٣) الذيل والتكملة لكتابى الموصول والصلة ص ٢٢ بتحقيق الدكتور إحسان عباس .

ولعله مما يقرب لنا هذا أن الكنيسة ما زالت فى أوروبا إلى اليوم ، وعلى الرغم من تخصص كثير من أبنائها فى الإسلاميات على نحو رفيع ، تصرعلى اتباع منهج تشويه الإسلام ، وتقديمه لأتباعها بصورة مغايرة تماما لحقيقته التى تعلمها – اعتقادا منها بأن تقديم الإسلام الحقيقى إنما يمثل خطرا كبيراً على مركزها فى المجتمع المسيحى .

فشتان بين ما تعلمه الكنيسة عن الإسلام ، وبين ما تقدمه عن الإسلام للأوروبيين. وما يقال عن أفكار ابن رشد يقال عن أفكار تلميذ آخر لابن حزم هو محيى الدين بن عربى الحاتمى الظاهرى فى الفروع ، الباطنى فى الاعتقاد والذى كان له تأثيره فى الفكر الأوروبى ، وبخاصة على علمين من أعلام الأدب الأوروبى، وهما دانتى ولوليو . فقد دل أولهما فى الكوميديا الإلهية وفى الحياة الجديدة على أنه كان ملماً باراء الصوفى ابن عربى . (...) ثم إن الصور التى رسمها فى الكوميديا الإلهية لتمثيل الجنة والنار وما إليها تتفق وما رسمه ابن عربى فى الفتوحات المكية (..) أما لوليو فإن تأثير الإسلام فيه يتجلى فى كتبه واعترافاته مثل أسماء الله المائة أو كتاب الحيوان [١] .

وقد اعترف آسين بلاسيوث – وهو القسيس المتمسك بدينه – بهذه الحقيقة وكان من قوله فى ذلك : إن ابن حزم ناقش المسيحية بجميع الحجج والمناقضات التى أوردها فيما بعد باحثو القرن الثامن عشر ، وإنه كان أول محرك للمدرسة الحديثة الحرة للنقاد البروتستانتيين [٢] .

وقد عرض آسين بلا سيوث فى كتابه « آثار الاسلام » لبعض النظريات التى رددها المفكرون المسلمون وتبعهم فيها المدرسيون ، من ذلك النظرية التى تؤمن بضرورة الوحى ، ونظرية التوفيق بين العقل والإيمان ، فكلتاهما مما ردده ابن حزم وابن رشد وموسى بن ميمون وعن هؤلاء أخذها القديس توماس الأكوينى والدمينكى القطالانى رامون مارتى [٣] .

---

(١) دكتور لطفى عبد البديع : الاسلام فى أسبانيا ١٥٨ .
(٢) محمد إبراهيم الكتانى : مقال بمجلة البينة المغربية عدد ٢ .
(٣) د – لطفى عبد البديع : الإسلام فى أسبانيا ١٥٩ .

ويوافق بلاسيوث فى رأيه – بيقين تام – المستشرق ليفى بروفنسال ، ويرى أن معرفة أوروبا المسيحية لآراء ابن حزم ضد التوراة والإنجيل لا تحتاج إلى نص تاريخى يثبت ذلك – وهذا نفسه ما أكده المستشرق سالفرانك (١) .

وأما دلالة الناحية التاريخية على تأثير ابن حزم فى الفكر الأوروبى فيدل لذلك بالدرجة الأولى تلك النصوص المتشابهة ، بين الطوق وغيره من الكتب الأوروبية التى اعتمدت عليه ، مما ذكرنا قبل – كما يدل عليه الاتفاق فى المنهج ، الذى ظهر فجأة بعد ابن حزم فى مجال الجدل الدينى عند المدرسيين .

وقد عقد أسين بلاسيوث فى الفصل ١٣ من مجلده الضخم عن ابن حزم مقارنة بين نصوص من كلام ابن حزم وأخرى من كلام توما الأكوينى (وهو من أهل القرن الثالث عشر) . يتجلى فيها تأثر الثانى بالأول (٢) .

وقد ظهر بعد وفاة ابن حزم بسبعين عاما كتاب لبطرس الفيزابلى – وهو رئيس دير – ينقد فيه الاسلام واليهودية ، لم يؤلفه صاحبه إلا عقب زيارة له للأندلس ، مما يجعل من اليسير استنتاج أن يكون عمله رد فعل لمنهج ابن حزم (٣) .

ولسنا نذكر بطرس هذا إلا على سبيل المثال ، وإلا فليس ببعيد أن كثيرين مثل بطرس قد ترددوا على أسبانيا (٤) وعرفوا ابن حزم الذى كان فيها منذ عصر الموحدين ملء السمع .

ومن الغريب الذى يدعو للتأمل أن كثيرا من الأفكار الإصلاحية فى المسيحية ، قد حذت حذو نفس الخطوات التى تشكل معالم منهج ابن حزم الإصلاحى . فمنهج ابن حزم فى الاعتماد على النقل والظاهرية فى الفهم هو نفسه فكرة العودة للكتاب المقدس وحده ونبذ كل ما عداه من آراء المجامع والآباء والتقاليد ، وهى الفكرة التى

---

(١) الكتانى: مقال فى مجلة البينة المغربية عدد ٢ .

(٢) نقلا عن الكتانى ، مقال بمجلة البينة ٢ .

(٣) انظر : أمين الخولى (صلة الإسلام بإصلاح المسيحية) بحث قدم لمؤتمر تاريخ الأديان فى بروكسل ١٩٣٥م.

(٤) المكان السابق .

تبناها « القالديون » فى القرون الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) الذين كانوا على صلة بأسبانيا الإسلامية [١] وفكرة الحركة التحريرية التشريعية التى قاومت التقليد واعتمدت على السلطة التنفيذية للحكومة الإسلامية – وهى الحركة التى نادى بها ابن حزم – ونفذها المنصوز أبو يوسف يعقوب الموحدى ، حيث أمر برفض فروع الفقه وإلزام الفقهاء بعدم تقليد أحد من الأئمة المجتهدين وإحراق كتب الفروع .

هذه الفكرة هى نفسها الفكرة التى تبناها رجال الإصلاح فى المغرب المسيحى ، وأحرقوا – باسمها – كثيراً من الآراء والمفكرين سواء على يد الرجال المقاومين للإصلاح أو على يد الداعين إليه [٢] .

وعندما نتتبع مجالات الابداع الفكرى المتعددة لدى ابن حزم – فإننا نجد أن أكثرها قد تسرب تأثيرها من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الأوروبية.

فإن المنهج الذى تناول به ابن حزم (قضايا الأديان) قد أثر فى الفكر الأوروبى، فبونالد فى القرن التاسع عشر قد تأثر بابن حزم فى طريقة إثبات الوحى الإلهى .

وتوماس الأكوينى تأثر بابن حزم فى نظرية عجز البشر عن طريق العقل الصرف عن الوصول إلى الحقائق الدينية التى لابد من معرفتها لإدراك الغاية من الدين وحكمته [٣] .

« والاسكولا ستيون » الذين ظهروا فى أوروبا ، وكتبوا الرسائل المتداولة من القرن الثالث عشر حتى اليوم ، والمعروفة باسم « الديانة الحقة » قد اقتبسوا من ابن حزم أسلوبه فى التدليل على إمكان الوحى وحقيقته التاريخية [٤] .

---

(١) انظر أمين الخولى : صلة الإسلام بإصلاح المسيحية – بحث قدم المؤتمر الأديان فى بروكسل ١٩٣٥ م .
(٢) انظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٢٤ ، ٢٢٧ .
(٣) انظر المكان السابق .
(٤) فيليب حتى : العرب تاريخ موجز ١٨٢ .

ومدرسة النقد العلمى للتوراة التى ظهرت فى القرن الثالث عشر قد أفادت من ابن حزم فى عرضه لمشكلات قصص التوراة وماتحفل به من مبالغات لايسيغها عقل .

وأن المنهج المقارن بين أصلها العبرى فى العهد القديم والنصوص المسيحية الموجودة فى العهد الجديد قد أخذه عنه جميع بحاث القرن الثامن عشر من أمثال ڤولتير وبولنج بروك وغيرهم[1] .

أما نظرية ابن حزم فى الحب المثالى التى وردت فى طوق الحمامة فقد أثرت — أيضا — فى الفكر الأوروبى .

ويوضح المستشرق « ليفى بروفنسال » فى كتابين له قضية انتقال المضمون الشعرى الأسبانى إلى مرحلة الحب الشريف أو الأفلاطونى ، ودور ابن حزم فى ذلك فإن الشعر الشعبى الأسبانى ، « وشعر التروبادور » الذى يرجع إلى أقدم العصور لم يكونا متجهين حتى عصر ابن حزم إلى الحب الأفلاطونى الروحى ، الذى يرادف ما كان يسميه العرب فى أسبانيا « حب المروءة » ، وإذن فكل ذلك يوحى بأن هذا التمجيد للحب الروحى الذى اصطبغت به آثار شعرية كثيرة فى العصور الوسطى قد استعادته أوروبا المسيحية من أسبانيا الإسلامية ولابد لنا فى هذا المقام من أن نشير إلى الكتاب القيم الذى صنفه أبو محمد على بن سعيد بن حزم الأندلسى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ وهو الموسوم بطوق الحمامة[2] ففى هذا الكتاب بسط ابن حزم النظرية المثالية فى العشق التى تتفق وما نستخلصه من الدراسة المقارنة لموضوعات الحب عند بعض شعراء التروبير [3] .

ويؤكد بروفنسال رأيه فيذكر أن حب المروءة « الحب العذرى » كما يحلله ابن حزم فى كتابه تحليلا لطيفا يطابق فى صورته شعر التروبادور من حيث إن كلا

---

(١) انظر محمد إبراهيم الكتانى : هل أثر ابن حزم فى الفكر المسيحى مقال بمجلة البينة العدد الثانى يونيو ١٩٦٢ م .

(٢) بروفنسال: الإسلام فى المغرب والأندلس ٢٩٠ ، ٢٩١ وفى أدب الأندلس وتاريخها ص ٤٩ .

(٣) المكان السابق .

الأدبين يقاسى فيهما المحب من التقلب والهجر وخيبة الأمل على نفس الصورة إلى غير ذلك من عوارض الحب وآلامه – التى ذكرها بروفنسال على سبيل المقارنة – مما يكاد يكون تشابها كاملا فى كلا الأدبين [1] .

وإنه لمن المؤكدات الواضحة على تأثير الطوق فى مضامين شعر التروبادور أن النظرة التمجيدية للمرأة ، تلك التى اعتبرت بدعة مستحدثة فى الشعر الأوروبى – لم تظهر إلا بعد ظهور الطوق الذى حفل بتكريم المرأة أى تكريم ، ولم تنتشر إلا فى القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) وقبل ذلك كانت المرأة فى أوروبا حيوانا أو شرا لابد منه ، ويجب أن تعامل ككائن من الدرجة الثانية[2] .
وفى النتاج الفكرى الأوروبى ليس من الصعب أن نلمح تأثيرات لطوق الحمامة هنا وهناك ، قبست من ابن حزم وسارت على دربه فكتاب « الحب المحمود » أو « الحب العف » الذى ألفه « خوان رويث » – ١٢٩٥ –١٣٦٣ كاهن بلدة هيتا من مقاطعة وادى الحجارة شرق مدريد – ألفه على شكل قصيدة طويلة جاءت فى ألفى بيت – نهج نفس طريق ابن حزم فى الطوق على الرغم من الفرق الزمانى بينهما . ويدعم هذا أن الأبواب ، والمضامين ، فضلا عن أصل أمه الإسلامى ، فقد كانت جارية لسيد مسلم يقيم فى مقاطعة جيان كما عاش أبوه أسيرا خمسة وعشرين عاما بين قوم يتكلمون العربية[3] .

كل هذا يؤكد التأثير المباشر والقوى للطوق فى الحب المحمود .
وقد قارن « غومس » بين نصوص أربعة من الكتابين لاتدع – بتشابه ألفاظها ومضمونها – مجالا للشك فى معرفة خوان رويث لطوق الحمامة [4].

---

(١) أنظر كتاب محاضرات فى أدب الأندلس وتاريخها ص ٤٩ ، ٥٠ وانظر روم لاندو : الإسلام والغرب ٢٢٩ ، ٢٤٣ وانظر الاسلام فى المغرب والأندلس ٢٩٣ وما بعدها وانظر كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ٣١٢ .

(٢) انظر دكتور لطفى عبد البديع : الإسلام فى أسبانيا ١٢٢ .

(٣) انظر دكتور الطاهر أحمد مكى: مقال تأثير طوق الحمامة لابن حزم فى الأدب الأسبانى مجلة آفاق عربية بغداد السنة الثانية العدد ١ سبتمبر ١٩٧٦ م ، وانظر ابراهيم الكتانى: مقال بمجلة البينة المغربية عدد ٢ .

(٤) د – طاهر مكى (الطوق) ص ٨ .

« وفرناندودى روخاس » صاحب « رواية القوادة » يعتمد اعتمادا كبيرا على الطوق كما يؤكد « غرسيه غومس » على ما أورده ابن حزم فى باب السفير فى الطوق[1].

وقد ردد « دانتى » بعض أفكار الطوق حول وجوه القنوع بالحب كما ردد الشاعر « ماثياس » بعض هذه الوجوه أيضا[2].

وقد لوحظ أن هناك تشابها بين الطوق وبعض فقرات « دون كيخوت » « لسير فانتس » كما وجد تشابه بين الطوق وبين بعض مسرحيات « لويس ديفيكا » فى القرن السابع عشر الميلادى[3].

ومع مطلع القرن التاسع عشر بدأ يستيقظ من جديد كتاب الطوق ، منذ اكتشف نسخته دينهارت دوزى ، وعرف بها العالم فى أول طبعة تصدر لفهرس المخطوطات العربية فى جامعة ليدن ، وزاد به تعريفا حين نقل منه قصة حب ابن حزم الأولى فى كتاب عن تاريخ مسلمى أسبانيا فذاعت فى أنحاء أوروبا كلها وأعطت الكتاب شهرة واسعة لدرجة أنه لم تعد توجه لغة من اللغات الحية إلا وترجم الكتاب إليها بالإضافة إلى الدراسات والمقالات التى كتبت عنه أو دارت حوله ، حتى ليبدو الأمر فى بعض الأحايين وكأن ابن حزم ليس أكثر من مؤلف « طوق الحمامة » وبالاضافة إلى تأثير ابن حزم فى مجالى مقارنة الاديان والحب العذرى نجد تأثيره واضحا فى النظرية التى قدمها للمعرفة وهى التى تتلخص فى إثبات الادراك الحسى وبدهيات العقل ولعل أبا بكر بن العربى على الرغم من خلافه مع ابن حزم حول الظاهرية هو الذى حملها إلى الفكر الأوروبى فإن أبا بكر قد أخذ بنظرية ابن حزم فى المعرفة ورد بها نظرية أفلاطون المنكرة للإدراك الحسى كما رد بها آراء السفسطائيين واللا أدرية[4]بأسلوب ابن حزم ومنهجه فى « الفصل » والتقريب لحد المنطق .

وقد حل ابن حزم أعظم مشكلة فى تاريخ نظرية المعرفة والتى تتلخص فى السؤال :

---

(١) انظر بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ٢٣٣ .

(٢) انظر محمد إبراهيم الكتانى : هل أثر ابن حزم فى الفكر المسيحى ، مقال بمجلة البينة العدد الثانى يونيو ١٩٦٢ م .

(٣) الدكتورالطاهر مكى ، مقدمة الطوق ، ص ٤ .

(٤) انظر د – عمار الطالبى : أبو بكر بن العربى واراؤه الكلامية ١ – ٩٧ .

كيف تكون الأحكام المبينة على الاختبار الحسى ممكنة بالبديهة وهى تلك المشكلة التى زعم مؤرخو الفلسفة أن حلها كان نتاج عبقرية الفيلسوف الألمانى « كانت » المتوفى عام ١٨٠٤ م . بينما سبق ابن حزم إلى حلها منذ أكثر من سبعة قرون . فلقد أجاب ابن حزم عن المشكلة بأن جعل المعرفة التى يعتقد أننا قد عرفناها ببديهة العقل راجعة إلى الحواس فى زمن متقدم(١) .

وابن حزم – أيضا – قبل « كانت » هو أول من قال : إن العلم بالضرورة أو بالعقل راجع إلى الحس ، وحتى المصطلح اللغوى نفسه يرجع إلى ابن حزم وليس إلى « كانت »(٢) .

إن هذه النظرية العملية التى قننها ابن حزم ، ووضع لها الضوابط وأحسن تطبيقها فى كتاباته – كان لها تأثيرها الكبير فى العقل الإسلامى والعقل الأوروبى على السواء .

وبقدر مابدأت تحتل مكانها من التفكير الإسلامى – أخذت تشق طريقها من خلال كتاب الفصل بخاصة – إلى التفكير الأوروبى الذى كان راكداً فى هذه العصور .

ويبين لنا هذا الانسياب الفيلسوف المسلم محمد إقبال بقوله : إنه لزعم خاطىء أن نحسب أن المنهج التجريبى اكتشاف أوربى . ودوهرنج يحدثنا أن مفاهيم روجر بيكون فى العلم أضبط وأوضح من مفاهيم الذى يتسمى باسمه ، وأصبح أشهر منه (فرنسيس بيكون) ومن أين تلقى روجر بيكون تدريبه العلمى ؟ لقد تلقاه عن جامعات أسبانيا الاسلامية والحقيقة هى أن القسم الخامس من كتابه « سيبوس ماجوس » الذى خصصه للبصريات (المناظرة) منسوخ علمياً من بصريات ابن الهيثم ، ولا شبهة فى أن كتابه ذاك بجملته ، متأثر تأثراً عميقاً باراء ابن حزم وأفكاره وكانت أوروبا بطيئة فى الاعتراف بالأصل الإسلامى لطريقتها العلمية(٣) .

---

(١) انظر د – عمر فروخ: مقال نظرية المعرفة عند ابن حزم ، مجلة المجمع العربى بدمشق مجلد ٢٣ .

(٢) انظر : د – عمر فروخ: الثقافة الإسلامية ازدهارها وأثرها ، دراسة لملتقى الفكر الاسلامى العاشر بالجزائر وانظر د – عيسو المصو : ابن حزم والغرب مقال بمجلة هنا لندن فبراير ١٩٧٣ م .

(٣) انظر تجديد الفكر الدينى ص ١٤٨ – ١٤٩ .

ويرى إقبال أيضاً أن ابن حزم سبق أوروبا ولاشك أنه أثر أيضا حين أنكر قول الأشاعرة فى الجزء الذى لا يتجزأ وهو الأمر الذى أيدته فيه علوم الرياضة الحديثة (١) .

وإنه لجدير بنا فى ختام هذه الصفحات أن نقول :
إذا كان القرنان التاسع عشر والعشرون قد شهدا ظهور جزء من تراث الاسلام وبالتالى معرفة تأثيره فى بعض مفكرى أوروبا وفى بعض تيارات التجديد فيها – فإن من المؤكد كما يقول « ألفريد جيوم » بعد ما تحدث عن تراث العرب فى الفلسفة والإلهيات : إنه عندما تخرج إلى النور الكنوز المودعة فى دور الكتب الأوروبية فسوف نرى أن تأثير العرب فى حضارة العصور الوسطى كان أجل شأنا .. مما عرفناه حتى الآن (٢).

ومن المؤكد أن أبا محمد على بن حزم الذى يمثل واحداً من أكبر علماء العرب والمسلمين وعرفته الإنسانية فى « الإلهيات » – خلال العصر الوسيط سوف يحتل الصدارة – وهو صاحب « الأربعمائة » كتاب – فى قائمة عظماء الإسلام الذين أثروا فى أوروبا وحضارتها وأناروا طريق الفكر للبشرية ، وحركوا العقل الإنسانى فى اتجاه المعرفة العلمية والمنهج المقارن والاجتهاد فى فهم الحقائق والإقرار بها ، والإفادة منها مهما يكن مصدرها .

وهى كلها الدعائم التى اتكأ عليها العقل البشرى فى حركته نحو التقدم والتحضر .وإنه لما يبشر بالخير أن فكر ابن حزم بدأ يظهر على العالم ويشق طريقه من جديد ، وقد بدأ العالم يشعر بعظمة هذا المفكر وفكره .

وكان أبرز مثل لهذه العودة – إلى جانب اكتشاف بعض تراثه – أن أسبانيا شعرت بقيمة « طريد قرطبة » العبقرى ، وقررت بالتالى أن يعود ابن حزم إلى وطنه الذى بكاه دما فى شعره ونثره .

---

(١) انظر تجديد الفكر الدينى ص ٤٥ .
(٢) انظر محمد ابراهيم الكتانى : هل أثر ابن حزم فى الفكر المسيحى ، مقال بمجلة البينة المغربية عدد ٢ .

وفى عام ١٩٦٣ م قررت أسبانيا النصرانية أن يعود ابن حزم المسلم إلى موطنه قرطبة .. انه مفكر عالمى يحق له أن يعود ويحق لها أن تزهو به !!

لقد احتفلت أسبانيا كلها – وعشرون محاضرا من شتى بقاع الأرض منهم خمسة من العرب – بعودة ابن حزم إلى قرطبة ، وحضر السفراء العرب فى أسبانيا جميعا وعهدت الدولة رسميا إلى المثال الأسبانى «أماديورويث أولموس» صنع تمثال[1] بالحجم الطبيعى للقرطبى العظيم .. وكان الرئيس الفخرى لأسبوع ابن حزم هو رئيس الدولة الأسبانية نفسه « الجنرال فرانكو » .

وفى صباح يوم ١٢ مايو ١٩٦٣ م أزيح الستار عن التمثال وعزفت الموسيقى النشيد الرسمى الأسبانى ، ثم نشيدا قوميا عربيا ، ثم نثرت الزهور على قدمى الغريب العائد إلى بلده ..

والتمثال يقوم على باب العطارين أو باب أشبيلية ، نفس الباب الذى كان ابن حزم يمر منه فى طريقه من منية المغيرة إلى المسجد الجامع .

وفى يوم ١٥ مايو أزيح الستار عن لوحة تذكارية أقيمت فى نفس موضع بيته أمام كنيسة سان لورنزو .

لقد كان الأسبوع كله ، أسبوع ابن حزم[٢]!! .... كان أسبوعا خالدا ليس فقط بما تخلله من المشاهد والمظاهر الرائعة التى أعادت لقرطبة كثيرا من ذكرياتها المجيدة ..

---

(١) لا يقر الاسلام هذا الفن ، ولا هذا الأسلوب فى التكريم ، ونحن إنما نحكى الواقع (المؤلف) .

(٢) اعتمدنا فى هذا الوصف على المقال الذى كتبه الأستاذ الدكتور حسين مؤنس بهذه المناسبة وهو أحد ممثلى مصرفى أسبوع ابن حزم – والمقال المنشور فى قافلة الزيت عدد ٧ بتاريخ رجب ١٣٨٣ هـ والمقال بعنوان : (مهرجان ذكرى ابن حزم بمدينة قرطبة)

ولكن أيضا بما انطوت عليه هذه المشاهد من المعانى الجليلة التى كادت تطويها وتمحوها عصور من الإغضاء والنسيان .

ورحم الله أبا محمد بن حزم .

والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

د - عبد الحليم عويس

القاهرة الإسلامية فى رمضان سنة ١٣٩٩ هـ



المصـــــادر

آدم متز

١ ـ **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى** ط ٤ سنة ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م ترجمة (محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ الناشر دار الكتاب العربى بيروت) .

ابن الأبار د . إبراهيم اللبان .

٢ ـ **بحث حق الفقراء فى أموال الأغنياء** من مجلة (التوصية الاجتماعية فى الإسلام) مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١ م الإمام الفقيه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبى بكر القضاعى البلنسى المعروف بابن الأبار المتوفى عام ٦٥٩ هـ .

٣ ـ **التكملة لكتاب الصلة** ـ سلسلة من تراث الأندلس طبع السيد عزت العطار الحسينى مؤسس ومدير مكتبة نشر الثقافة الإسلامية سنة ١٩٥٥ م .

٤ ـ **الحلة السيراء** ـ تحقيق الدكتور حسين مؤنس ـ الشركة العربية للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ط ١ سنة ١٩٦٣ م .

أبو الحسن الندوى .

٥ ـ **النبى الخاتم** ـ ﷺ ـ المختار الإسلامى ـ القاهرة ط ١ ـ ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م .

أبو عبد الرحمن عقيل الظاهرى .

٦ ـ **تاريخ المذهب الظاهرى** (الدعوة) السعودية عدد ٥١٠ ـ (٥ ـ ٧ ـ ١٣٩٥ هـ) .

٧ ـ **التعريف بنقط العروس** (الدعوة) السعودية عدد ٤٩١ .

٨ ـ **حوار حافل مع شيخ الظاهريين** مقال بمجلة الدعوة السعودية عدد ٤٩١ .
٩ ـ **ساحة الملوك** ج ١ سنة ١٩٣٤ هـ مطبعة التقدم .
١٠ ـ **الظاهرية ومدلولاتها بين اللغة والإصلاح الأصولى** ـ مجلة الدعوة السعودية ٤١٧ فى ٦ ـ ٨ ـ ١٣٩٣ هـ .
١١ ـ **مصادر التشريع المرفوضة عند أهل الظاهر** ـ مجلة الدعوة السعودية عدد ٤١٩ فى ٢٠ ـ٨ ـ١٣٩٣ هـ .
١٢ ـ **نظرات لاهثة** ـ مطابع الشهرى سنة ١٣٩١ هـ الرياض .

أبو العيد دورو .
١٣ ـ **كتب وشخصيات** ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر ١٩٧٠ م .

أبو الوفا التفتازانى .
١٤ ـ **الإنسان والكون فى الإسلام** « مقال » عالم الفكر ١٢ ـ ٣٤ ـ أكتوبر سنة ١٩٧٠ م .

د ـ إحسان عباس
١٥ ـ **ابن حزم دافع عن كروية الأرض بالعقل والدين** ـ مقال بمجلة العربى عدد ٢٨ مارس ١٩٦١ م ـالكويت .
١٦ ـ **أخبار وتراجم أندلسية** ـ نشر دار الثقافة ـبيروت ـ ط ١ سنة ١٩٦٣ م .
١٧ ـ **تاريخ الأدب الاندلسى** ـعصر سيادة قرطبة ـ ط ٢ دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦٩ م .

أحمد أمين .
١٨ ـ **ظهر الإسلام** ـ جزء ٢ ، جزء ٣ طبعة ٣ ـ ١٩٦٢ م مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة .
١٩ ـ **ظهر الإسلام** ـ ج ٣ الطبعة ٤ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٦٦ م .

دكتور أحمد شلبى

٢٠ _ **أديان الهند الكبرى** - الهندوسية _ الجينية _ البوذية _ مكتبة النهضة المصرية ط ٣ _ ١٩٧٣ م .

٢١ _ **التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية** ط ٦ _ ١٩٧٧ م مكتبة النهضة المصرية .

٢٢ _ **التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية** ج ٤ مكتبة النهضة المصرية ط ٣ سنة ١٩٦٩ م .

٢٣ _ **تاريخ التربية الإسلامية** ط ٥ سنة ١٩٧٧ م مكتبة النهضة المصرية .

٢٤ _ **تاريخ التشريع الإسلامى وتاريخ النظم القضائية فى الإسلام** مكتبة النهضة المصرية ط ١ سنة ١٩٧٦ م .

٢٥ _ **السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى** (موسوعة النظم والحضارة الإسلامية _ الطبعة الثالثة ١٩٧٤) مكتبة النهضة المصرية .

٢٦ _ **المسيحية** ط ٤ _ ١٩٧٣ _ (سلسلة مقارنة الأديان) مكتبة النهضة المصرية .

٢٧ _ **اليهودية** ط ٤ _ ١٩٧٤ م مكتبة النهضة المصرية _ (سلسلة مقارنة الأديان) .

أحمد ضيف

٢٨ _ **بلاغة العرب فى الأندلس** _ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٤ م .
مطبعة مصر .

دكتور _ أحمد عبد المقصود هيكل

٢٩ _ **الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة** _ ط ٥ سنة ١٩٧٠ م دار المعارف بمصر .

أحمد محمود صبحى

٣٠ _ **فى فلسفة التاريخ** _ مؤسسة الثقافة الجامعية _ الإسكندرية (بدون تاريخ) .

أحمد مظهر العظمة

٣١ ـ **الإسلام ونهضة الأندلس** ـ المكتب الفنى للنشر ـ سلسة الثقافة الإسلامية ـ مايو سنة ١٩٥٩ م ـ شوال سنة ١٣٧٨ هـ .

الأصفهانى (أبو بكر بن محمد بن دواد)

٣٢ ـ **الزهرة** ـ (النصف الأول) اعتنى بنشره الدكتور لويس نيكل البوهيمى مطبعة الآباء اليسوعيين ـ بيروت سنة ١٩٣٢ م .

و(النصف الثانى) تحقيق د . إبراهيم السامرائى ـ د . فوزى حمودى القيس من منشورات وزارة الإعلام العراقية سنة ١٩٧٥ م سلسلة التراث .

إميليو غرسيه غومس

٣٣ ـ **الشعر الأندلسي** ـ بحث فى تطوره وخصائصه ـ ترجمة ـ د . حسين مؤنس سلسلة الألف كتاب ـ نشر مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦ م .

أمين الخولى

٣٤ ـ **صلة الإسلام بإصلاح المسيحية** (بحث قدم لمؤتمر تاريخ الأديان السادس المنعقد فى بروكسل من ١٦ إلى ٣٠ سبتمبر ١٩٣٥ (مطبعة الأزهر) ١٩٣٩ م .

أنور الجندى

٣٥ ـ **نوابغ الفكر الإسلامى** ـ دار الرائد العربى ـ بيروت سنة ١٩٧٢ م .

الباجى (الإمام الحافظ أبو الوليد سلميان بن خلف الباجى الأندلسى) .

٣٦ ـ **الحدود فى الأصول** ـ مؤسسة الزعيبى للطباعة والنشر ـ بيروت ط ١ سنة ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٣ م .

ابن بسام (أبو الحسن على بن بسام المتوفى سنة ٥٤٢ هـ) .

٣٧ ـ **الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة** ـ القسم الأول ـ المجلد الأول ـ القاهرة سنة ١٣٣٩ هـ ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ والقسم الأول ـ

المجلد الثانى مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦١ هـ ١٩٤٢ م جامعة فؤاد الأول .

ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك)

٣٨ - **كتاب الصلة** - جزءان - الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٦ م .

د . بدران أبو العنين بدران

٣٩ - **الشريعة الإسلامية : تاريخها ونظرية الملكية والعقود** - توزيع مؤسسة شباب الجامعة - مطبعة كرموز الإسكندرية .

ابن بكار (الزبير) المتوفى سنة ٢٥٦ هـ .

٤٠ - **جمهرة نسب قريش وأخبارها** - مكتبة العروبة بالقاهرة ط ١ تحقيق محمود محمد شاكر ج ١ سنة ١٣٨١ هـ .

جعفر ماجد

٤١ - **حوليات الجامعة التونسية** - مقال رسالة ابن الربيب ورد ابن حزم عدد ١٣ سنة ١٩٧٦ م .

د . جمال الدين الشيال

٤٢ - **أبو بكر الطرطوشى** - أعلام العرب - القاهرة - فبراير سنة ١٩٧٤ وزارة الثقافة .

د . جودت الركابى

٤٣ - **فى الأدب الأندلسى** - ط ٢ - دار المعارف ١٩٦٦ م .

جورجى زيدان

٤٤ - **تاريخ التمدن الإسلامى** - طبعة مصورة - بيروت - تعليق - د . حسين مؤنس .

ابن حجر العسقلانى

٤٥ ـ **لسان الميزان** ـ بيروت ـ مؤسسة الأعلمى ـ طبعة مصورة .

ابن حزم الأندلسى (أبو محمد على بن أحمد المتوفى سنة ٤٥٦ هـ) .

٤٦ ـ **الإحكام فى أصول الأحكام** ـ تحقيق أحمد شاكر ـ مطبعة الإمام القاهرة ـ ط ١ ـ ١٣٤٥ هـ ـ نسخة مقابلة عليها مطبعة الإمام ـ ١٣ شارع قرقول ـ المنشية القلعة .

٤٧ ـ **الأخلاق والسير** ـ مجموعة الروائع الإنسانية « اليونسكو » السلسلة العربية ـ اللجنة الدولية لترجمة الروائع ـ بيروت ـ سنة ١٩٦١ م .

٤٨ ـ **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه** (دار مكتبة الحياة) .

٤٩ ـ **جمهرة أنساب العرب** ـ تحقيق وتعليق عبد السلام هارون دار المعارف بمصر ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م ـ ط ١

٥٠ ـ **جوامع السيرة** ـ تحقيق الدكتور إحسان عباس والدكتور ناصر الدين الأسد . مراجعة أحمد محمد شاكر « وخمس رسائل أخرى لابن حزم » دار المعارف بمصر (سلسلة تراث الإسلام) .

٥١ ـ **حجة الوداع** ـ تعليق وتقديم ممدوح حقى ـ دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٦٦ م .

٥٢ ـ **الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى** ـ تحقيق الدكتور إحسان عباس ـ مطبعة دار العروبة ـ القاهرة ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م.

٥٣ ـ **رسائل ابن حزم الاندلسى** ـ تحقيق الدكتور إحسان رشيد عباس مكتبة الخانجى بمصر ـ ومكتبة المثنى ببغداد .

٥٤ ـ **رسائل ابن حزم فى أمهات الخلفاء** ـ تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ـ مجلة المجمع العلمى العربى ـ مجلد ٣٤ ج ٢ سنة ١٩٥٩ م .

٥٥ ـ **رسالة فى المفاضلة بين الصحابة** ـ تحقيق سعيد الأفغانى ـ الطبعة الثانية ـ دار الفكر ـ ١٩٦٩ م ـ ١٣٨٩ هـ .

٥٦ ـ **الفصل فى الملل والأهواء والنحل** (خمسة اجزاء) طبع مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجى بالقاهرة .

٥٧ ـ **فضائل الأندلس وأهلها** ـ دار الكتاب الجديد ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٨ م .

ابن حزم وابن سعيد والشقندى ـ نشر وتقديم الدكتور صلاح الدين المنجد .
٥٨ ـ **المعلى (فى شرح المحلى)** طبع القاهرة ١٩٧٢ م (١٣ جزءاً) (مكتبة الجمهورية) بتصحيح زيدان أبو المكارم وحسن زيدان .
٥٩ ـ **مراتب الإجماع فى العبادات والمعاملات والاعتقادات** ـ نشر مكتبة المقدس ـ القاهرة ـ ١٣٥٧ هـ .
٦٠ ـ **ملخص إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل** ـ تحقيق سعيد الأفغانى ـ دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .
٦١ ـ **نقط العروس فى تواريخ الخلفاء** ـ مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ـ ديسمبر ١٩٥١ م . المجلد ١٣ الجزء الثانى .
د . حسين مؤنس
٦٢ ـ **التاريخ والمؤرخون** ـ مقال بمجلة عالم الفكر ـ المجلد الخامس العدد الأول ـ أبريل ١٩٧٤م ـ الكويت .
٦٣ ـ **الحكومة الإسبانية والهيئات العلمية العربية والأوروبية تحتفل بالذكرى المئوية التاسعة لوفاة ابن حزم** (٢٠ عالماً منهم ٥ عرب و ١٥ أوروبيا يحاضرون فى أسبوع ابن حزم بمدينة قرطبة) .
مقال بمجلة العربى ٥٧ (أغسطس ١٩٦٣ م ص ٢٠)
٦٤ ـ **شيوخ العصر فى الأندلس** ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة (ديسمبر ١٩٦٥ م) .
٦٥ ـ **فجر الأندلس** ـ طبعة أولى ـ القاهرة ١٩٥٩ الناشر الشركة العربية للطباعة والنشر .
٦٦ ـ **قرطبة درة مدن أوروبا فى العصور الوسطى** . مجلة العربى عدد ٩٥ أكتوبر سنة ١٩٦٦ م .
حمد الجاسر .
٦٧ ـ **ديوان ابن حزم** ـ مقال بمجلة الدعوة السعودية ج ٢ السنة الثامنة شعبان سنة ١٣٩٨ هـ سنة ١٩٧٣ م .

٦٨ – **نظرة فى كتاب جمهرة أنساب العرب** . مقال بمجلة المجمع العلمى العربى مجلد ٢٥ مطبعة دار المعارف بمصر ١٣٦٨ هـ بتحقيق المستشرق ليفى بروفنسال .

الحميدى

(أبو عبد الله بن نصر فتوح بن عبد الله الأزدى المتوفى سنة ٤٨٨ هـ)

٦٩ – **جذوة المقتبس فى ذكر ولاة الأندلس** – الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٦ م .

الحميرى

(أبو عبد الله عبد المنعم الحميرى المتوفى سنة ٨٦٦ هـ)

٧٠ – **صفة جزيرة الأندلس** – منتخبة من كتاب الروض المعطار فى خير الأقطار سنة ١٩٣٧ م . عنى بنشرها وتصحيحها وتعليق جواشيها ليفى بروفنسال .

٧١ – **المقتبس من أبناء أهل الأندلس** – حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محمود على مكى – دار الكتاب العربى – بيروت ١٣٩٣ هـ سنة ١٩٧٣ م .

ابن خاقان « الفتح بن خاقان »

٧٢ – **أزهار الرياض فى أخبار القاضى عياض** – ج ١ – طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٩ – ١٩٤٢ م – تحقيق مصطفى السقا وآخرين .

٧٣ – **قلائد العقيان فى محاسن الأعيان** – مصورة عن طبعة باريس المكتبة العتيقة – تونس ١٩٦٦ م .

الخشنى (أبو عبد الله حارث بن أسد القيروانى الخشنى المتوفى سنة ٣٦١ هـ) .

٧٤ – **قضاة قرطبة** – المكتبة الاندلسية – الدار المصرية للتأليف والنشر والترجمة سنة ١٩٦٦ م

خلدون على الوهابى

٧٥ – **مصادر وتراجم الأدباء العرب** – الجزء الأول – بدءاً من سنة ١٩٥٦ م والخامس سنة ١٩٧٢ م . الشركة الإسلامية للطباعة والنشر ومطبعة النعمان ببغداد .

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى المغربى المتوفى سنة ٨٠٨ هـ)

٧٦ – **تاريخ ابن خلدون (العبر)** ج ٦ مؤسسة الأعلمى للمطبوعات بيروت لبنان – ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م – ط ١ ، ج ٦– طبعة بولاق .

٧٧ – **مقدمة ابن خلدون** – دار الكتاب اللبنانى بيروت – المجلد الأول من تاريخ العلامة ابن خلدون – الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٧ م .

ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان ، ٦٠٨ – ٦٨١ هـ) .

٧٨ – **وفيات الأعيان وأنباء الزمان** – تحقيق إحسان عباس المجلد الثالث – دار الثقافة – بيروت – فبراير ١٩٧٠ م .

خليفة بن خياط

٧٩ – **تاريخ خليفة بن خياط** – رواية بقى بن مخلد ، القسمان ط ١ ، ٢ سنة ١٩٦٧ سنة ١٩٦٨ م . تحقيق سهيل زكا – وزارة الثقافة سوريا .

ابن خير (أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموى الإشبيلى المتوفى سنة ٥٧٥ هـ سنة ١١٧٩ م) .

٨٠ – **فهرست ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة فى ضروب العلم وأنواع المعارف** – بتحقيق الشيخ فرنشكة قدارة زيدين وتلميذه خليان ربارة طرغوة – الطبعة الثانية سنة ١٩٦٣ م .

ابن دحية (أبو طالب عمر بن حسن المتوفى سنة ٦٣٣ هـ).

٨١ – **المطرب من أشعار أهل المغرب** – تحقيق إبراهيم الإبيارى والدكتور حامد عبد المجيد – مراجعة الدكتور طه حسين – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٥٥ م .

ابن الدلائى (أحمد بن عمر بن أنس العذرى بن الدلائى) .

٨٢ – **نصوص عن الأندلس** – طبعة مدريد – سنة ١٩٦٥ م تحقيق عبد العزيز الأهوانى .

ديلاس أوليرى
٨٣ – **الفكر العربى ومكانه فى التاريخ** – ترجمة الدكتور تمام حسان مراجعة الدكتور مصطفى حلمى .

رئيف خورى
٨٤ – **حول كتاب الأخلاق والسير لابن حزم** مجلة الأديب ج ١١ س ٢ سنة ١٩٤٣ م . بيروت .

روزنتال (فرانز)
٨٥ – **علم التاريخ عند المسلمين** ترجمة الدكتور صالح أحمد العلى مراجعة محمد توفيق حسين نشر مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٦٣ م .

ابن رشد (الإمام القاضى أبو الوليد بن رشد الحفيد) .
٨٦ – **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** –راجعه وصححه الأستاذ عبد الحليم محمد عبد الحليم وعبد الرحمن حسين محمود – دار الكتب الحديثه ج ١ سنة ١٩٧٥ م .

روم لاندو
٨٧ – **الإسلام والغرب** – ترجمة منير بعلبكى – طبعة دار العلم للملايين بيروت ط ١ سنة ١٩٦٢ م .

الزركشى (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المعروف بالزركشى) .
٨٨ – **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية** – تحقيق وتعليق محمد ماضور تونس المكتبة العتيقة ط ٢ سنة ١٩٦٦ م .

د . زكريا إبراهيم
٨٩ – **ابن حزم الأندلسى** – سلسلة أعلام العرب – الدار المصرية للتأليف والترجمة .

زكى مبارك
٩٠ - **النثر الفنى فى القرن الرابع** - دار الجبل - بيروت سنة ١٩٧٥ ج ٢

ابن زيدون « أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون » .
٩١ - **ديوان ابن زيدون ومعه رسائله وأخباره** - شرح وتحقيق محمد سيد كيلانى الطبعة الثانية - طبع مصطفى البانى الحلبى ١٩٥٦ م

السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين السبكى ت ٧٧١ هـ)
٩٢ - **طبقات الشافعية الكبرى** - تحقيق محمود محمد الطناحى - وعبد الفتاح محمد الحلو ط ١ عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٥ م .
٩٣ - **قاعدة فى الجرح والتعديل (مسيلة من طبقات السبكى)** تحقيق عبد الفتاح أبو غدة مكتبة المطبوعات الاسلامية حلب ط ١ سنة ١٩٦٨ م .

السخاوى (الحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى المتوفى سنة ٩٠٢ هـ) .
٩٤ - **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ** - مكتبة المثنى ببغداد حققه فرانز روزنتال - ترجمة التعليقات والمقدمة وأشرف على نشر النص د . صالح العلى .

ابن سعيد
٩٥ - **المغرب فى حلى المغرب** ج ١ تحقيق الدكتور شوقى ضيف ط ٢ دار المعارف مصر سنة ١٩٦٤ م .

سعيد الأفغانى
٩٦ - **ابن حزم فى سير النبلاء** - مجلة المجمع العربى - المجلد ١٦ ج ١٩ - رمضان ١٣٦٠ هـ .
٩٧ - **نظرات فى اللغة عند ابن حزم الأندلسى** - طبعة ثانية سنة ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م . دار الفكر - بيروت .

السويدى (أبو الفوز محمد أمين البغدادى الشهير بالسويدى) .

٩٨ - **سبائك الذهب فى معرفة قبائل العرب** - طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

صاعد بن أحمد الأندلسى
(القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ) .
٩٩ - **طبقات الأمم** - مطبعة التقدم - شارع محمد على بمصر .

صلاح الدين خليل (صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى) .
١٠٠ - **الوافى بالوفيات** ج ٦ باعتناء - س - ديدرينغ - دار النشر فرايز شتاينر بعشيارن سنة ١٩٧٢ م .

د . صلاح الدين المنجد
١٠١ - **نقد جوامع السيرة** - تحقيق الدكتورين إحسان عباس وناصر الدين الأسد مجلة معهد المخطوطات العربية - المجلد الثانى ج ١ شوال ١٣٧٥ هـ مايو ١٩٥٦ م .

الضبى (أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة المتوفى سنة ٥٩٩ هـ) .
١٠٢ - **بغية الملتمس فى تاريخ رجال أهل الأندلس** - دار الكتب العربى مصر ١٩٦٧ م .

د . الطاهر مكى
١٠٣ - **ابن حزم الأندلسى وطوق الحمامة فى الألفة والألاف** دار المعارف مصر ط ١ يوليو سنة ١٩٧٥ م .
١٠٤ - **تأثير طوق الحمامة فى الأدب العالمى** - مقال بمجلة آفاق عربية السنة الثانية - عدد ١ سبتمبر سنة ١٩٧٦ - بغداد .
١٠٥ - **دارسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة** - مكتبة وهبة القاهرة - ط ١ سنة ١٣٩٦ هـ سنة ١٩٧٦ م .

د - طه الحاجرى .
١٠٦ - **ابن حزم صورة أندلسية** - طبع ونشر دار الفكر العربى .

الطبرى (أبو جعفر الطبرى) .
١٠٧ - **تاريخ الأمم والملوك** - طبعة دار القاموس الحديث للطباعة والنشر ، بيروت - طبعة مصورة .

د . طه حسين .
١٠٨ - **ألوان** - ط ٣ دار المعارف بمصر .

عباس محمود العقاد .
١٠٩ - **التفكير فريضة إسلامية** - دار الكتاب العربى بيروت لبنان سنة ١٩٦٩ م . ط ٢ .

ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٤٧٣ هـ) .
١١٠ - **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معانى الرأى والآثار** - ج ١ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٧١ م .
١١١ - **القصد والأمم** - نشر مكتبة المقدس - مطبعة السعادة سنة ١٣٥٠ هـ

عبد الحميد سامى البيومى .
١١٢ - **ابن حزم الأندلسى** (مقال بمجلة الأزهر مجلد ١٢) .

عبد الحميد صديقى .
١١٣ - **تفسير التاريخ** ترجمة كاظم الجوادى - الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع (بدون تاريخ) .

د . عبد الرحمن بدوى .
١١٤ - **التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية** - دراسات لكبار المستشرقين - الطبعة الثالثة - دار النهضة العربية - القاهرة ١٩٦٥ م .

د . عبد الرحمن على الحجى .
١١٥ - **أندلسيات** - المجموعة الأولى والثانية - دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ط ١ سنة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

١١٦ - **التاريخ الأندلسى من الفتح الاسلامى حتى سقوط غرناطة** دار القلم - بيروت - الكويت ط ١ سنة ١٩٧٦ م .

د . عبد العاطى عبد العال .

١١٧ - **ابن سيدة واثاره العلمية** - رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ، يونيو سنة ١٩٥٤ ، م .

د . عبد العزيز سالم .

١١٨ - **دائرة معارف الشعب - مادة قرطبة** - كتاب الشعب ١١ - ٢ سنة ١٩٥٩ م .

د . عبد العزيز عبد الله .

١١٩ - **مدخل لموسوعة المغرب العربى** - معجم الإعلام البشرية والحضارية ، مجلة اللسان العربى - المجلد السابع ج ١ - يناير سنة ١٩٧٠ .

عبد العزيز الراجحى (الشيخ عبد العزيز عبد الله الراجحى) .

١٢٠ - **التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتى والمستفتى** - رسالة ماجستير من معهد الفضاء العالى ١٣٩٢ هـ جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية .

د . عبد الكريم خليفة

١٢١ - **ابن حزم الأندلسى حياته وأدبه** الدار العربية للطباعة والنشر بيروت .

١٢٢ - **تاريخ الأدب الأندلسى - عصر الطوائف والمرابطين** دار الثقافة - بيروت ط ١ سنة ١٩٦٢ م .

عبد الله بن عبد الله الزايد .

١٢٣ - **ابن حزم الأصولى** ، رسالة دكتوراه - كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر سنة ١٩٧٤م .

د - عبد الله عبد المحسن التركى .

١٢٤ - **أسباب اختلاف الفقهاء** - ط ١ سنة ١٣٩٤ هـ - سنة ١٩٧٤ م مطبعة السعادة .

١٢٥ – **أصول مذهب الإمام أحمد (دراسة أصولية مقارنة)** ط ١ – ١٩٧٤ مطبعة جامعة عين شمس ١٩٧٤ م .

د . عبد الله على علام .

١٢٦ – **الدولة الموحدية بالمغرب فى عهد عبد المؤمن بن على** – دار المعارف بمصر سنة ١٩٢١ م .

عثمان الكعاك .

١٢٧ – **بلاغة العرب فى الجزائر** – نشر مكتبة العرب بتونس .

١٢٨ – **مراكز الثقافة فى المغرب – من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر** – طبع معهد الدارسات العربية سنة ١٩٥٨ م .

على أدهم

١٢٩ – **تاريخ الأمم والملوك لمحمد بن جرير الطبرى** – مقال بمجلة الهلال ذو القعدة سنة ١٣٩٥ هـ – ديسمبر سنة ١٩٦٥ م .

١٣٠ – **المعتمد بن عباد** سلسلة أعلام العرب – وزارة الثقافة والإرشاد القومى – مكتبة مصر سنة ١٩٦٢ م .

على بركات

١٣١ – **رواد السيرة الذاتية** – مجلة العربى – أغسطس ١٩٧٢ عدد ١٦٥ .

د . على حبيبة .

١٣٢ – **مع المسلمين فى الأندلس** – دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة بجدة ط ٢ سنة ١٩٧٢ م .

على بن ظافرالأزدى (ولد سنة ٥٦٧ هـ) .

١٣٣ – **بدائع البدائه** – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – مكتبة الأنجلو المصرية ١٦٥ شارع محمد فريد القاهرة سبتمبر سنة ١٩٧٠ م .

د . على عبد الواحد وافى .

١٣٤ – **عبقريات ابن خلدون سنة ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣ م .**
دار عالم الكتب للطبع والنشر – القاهرة .

عمر رضا كحالة .
١٣٥ - **معجم قبائل العرب** ع طبع دار العلم للملايين - بيروت سنة ١٩٦٨ م .

د - عمر فروخ
١٣٦ - **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون** - بيروت - ١٣٨٦ هـ سنة ١٩٦٦ م . دار العلم للملايين .
١٣٧ - **نظرية المعرفة عند ابن حزم** - مجلة المجمع العلمي العربي دمشق مجلد ٢٣ .

د - عمار طالبي
١٣٨ - **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده الفلسفة اليونانية مع تحقيق العواصم من القواصم** - (جزءان) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر سنة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

الغبريني (أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني)
١٣٩ - **عنوان الدارسة فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية** تحقيق رابح بونار - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٧٠ م .

الغزالي (الإمام الغزالي أبو حامد)
١٤٠ - **الرد الجميل على من حرفوا الأنجيل** - تحقيق وتقديم وتعليق الأب روبير شدياق - طبع مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة ، سنة ١٣٩٤ هـ سنة ١٩٧٤ م .

غوستاف لوبون
١٤١ - **حضارة العرب** ترجمة عادل زعيتر - طبعة عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٦٩ م .

أبو الفدا (الحافظ بن كثير الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤ هـ) .
١٤٢ - **البداية والنهاية ج ١١** ط ١ سنة ١٩٦٦م مكتبة المعارف - بيروت مكتبة النصر - الرياض .

ابن الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلى .
١٤٣ – **شذرات الذهب فى أخبار من ذهب** – ج ٣ - طبع المكتب التجارى؛ للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت (بدون تاريخ) .

د . فيليب حتى .
١٤٤ – **العرب تاريخ موجز** – دار العلم للملايين – بيروت ط ٤ سنة ١٩٦٨

القفطى
(جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف القفطى)
١٤٥ – **تاريخ الحكماء** وهو مختصر الزوزنى المسمى المنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء وأخبار الحكماء – بغداد – مكتبة المثنى طبعة مصورة

القلقشندى (أبو العباس المتوفى سنة ٨٢١ هـ) .
١٤٦ – **قلائد الجمان فى التعريف بقبائل عرب الزمان** ط ١ مطبعة السعادة تحقيق إبراهيم الإبيارى ١٣٨٣ هـ .
١٤٧ – **نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب** تحقيق إبراهيم الإبيارى الشركة العربية للطباعة والنشر – القاهرة – ط . سنة ١٩٥٩ م .

كارل بروكلمان
١٤٨ – **تاريخ الشعوب الإسلامية** – ط ٦ فبراير سنة ١٩٧٤ دار العلم للملايين ، بيروت .

لطفى عبد البديع .
١٤٩ – **الإسلام فى أسبانيا** – نشر مكتبة النهضة المصرية – **الطبعة الثانية** سنة ١٩٦٩ م .

لويس جوتشلك
١٥٠ – **كيف نفهم التاريخ** : طبع بيروت ١٩٧٤ م .

ليفى بروفنسال
١٥١ – **أدب الأندلس وتاريخها** – ترجمة محمد عبد الهادى شعيرة – مراجعة عبد

الحميد العبادى بك – المطبعة الأميرية سنة ١٩٥١ م . مطبوعات كلية الآداب جامعة الاسكندرية .

١٥٢ – **الإسلام فى المغرب والأندلس** – ترجمة د . السيد محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمى – مراجعة د – لطفى عبد البديع مكتبة نهضة مصر ومطبعتها سنة ١٩٥٦ م .

مبروك العوادى

١٥٣ – **ابن حزم الظاهرى الأندلسى ونشأة المذهب الظاهرى** – مقال بمجلة الأصالة الجزائرية السنة الرابعة عدد ٢٥ مايو ١٩٧٥ م .

محمد إبراهيم الكتانى

١٥٤ – **حول كتاب المورد الأحلى فى اختصار المحلى وكتاب القدح المعلى فى إكمال المحلى لابن خليل** مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد الرابع الجزء الأول مايو سنة ١٩٥٨ م .

١٥٥ – **شذرات من كتاب السياسية** مقال بمجلة قطوان عدد ٥ – ١٩٦٠ م

١٥٦ – **فصل فى الأسانيد الدائرة المتكررة** مجلة معهد المخطوطات جامعة الدول العربية سنة ١٩٥٨ م .

١٥٧ – **مؤلفات ابن حزم ورسائله بين أنصاره وخصومه** مجلة الثقافة المغربية الرباط العدد الأول من السنة الأولى شوال ذو القعدة سنة ١٣٨٩ هـ .

١٥٨ – **هل أثر ابن حزم فى الفكر المسيحى ؟**
مجلة البينة عدد ٣ ذو الحجة سنة ١٣٨١ هـ يونيو سنة ١٩٦٢ م السنة الأولى .

محمد أبو زهرة .

١٥٩ – **مناسبة الذكرى المئوية التاسعة لوفاة العلامة الأندلسى « ابن حزم » الفقية الذى عالج الحب فى رسالته الشهيرة « طوق الحمامة »** العربى – أغسطس ١٩٦٣ م عدد ٥٧ .

محمد إقبال

١٦٠ - **تجديد التفكير الدينى فى الإسلام** - ترجمة عباس محمود طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٥ م .

محمد ثابت الفندى ، وإبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وأحمد الشناوى .

١٦١ - **دائرة المعارف الإسلامية - مادة ابن حزم** محمد حسن آل يس

١٦٢ - **الإمامة** - منشورات دار مكتبة الحياة ط ١ بيروت سنة ١٩٧٢ م .

محمد رشيد رضا .

١٦٣ - مجلة المنار ج ٨ مجلد ١٦ القاهرة .

محمد الرشيد ملين .

١٦٤ - **عصر المنصور الموحدى الحياة السياسية والفكرية والدينية فى المغرب من سنة ٥٨٠ هـ إلى ٥٩٥ هـ** مطبعة الشمال الإفريقى (بدون تاريخ)

محمد رضوان الداية

١٦٥ - **تاريخ النقد الأدبى فى الأندلس** - دار الأنوار - بيروت ط ١ سنة ١٣٨٨ هـ - سنة ١٩٦٨ م .

محمد رواس قلعجى .

١٦٦ - **ابن حزم فى المحلى حضارة الإسلام** - رجب سنة ١٣٨٦ هـ عدد ٥ وشعبان عدد ٦ .

د . محمد سليم العوا .

١٦٧ - **النظام السياسى للدولة الإسلامية** - المكتب المصرى الحديث سبتمبر سنة ١٩٧٥ م ط ١ .

د - محمد ضياء الدين الريس .

١٦٨ - **النظريات السياسية الإسلامية** - دار المعارف بمصر ط ٤ سنة ١٩٦٧ م .

د . محمد عبد الجواد محمد .

١٦٩ - **ملكية الأراضى فى الإسلام تحديد الملكية والتأميم** - الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية - جلال رمزى وشركاه .

محمد عبد الغنى حسن .
١٧٠ – **التراجم والسير (فنون الأدب العربى ، الفن القصصى)** دار المعارف بمصر ط ٢ سنة ١٩٦٩ م .
١٧١ – **علم التاريخ عند العرب** – مؤسسة المطبوعات الحديثة مارس سنة ١٩٦١
محمد عبد الله عنان .
١٧٢ – **ابن حزم الفيلسوف الأندلسى الذى أرخ لمجتمع الطوائف** ، العربى ٦٨ (يوليو سنة ١٩٦٤ م) .
١٧٣ – **ابن خلدون – حياته وتراثه الفكرى** – الطبعة الثالثة – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٦٥ م .
١٧٤ – **تراجم إسلامية شرقية وأندلسية** – الطبعة الثانية ١٩٧٠ مكتبة الخانجى – بالقاهرة .
١٧٥ – **دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطى** وهو العصر الثانى من كتاب دولة الإسلام فى الأندلس – الطبعة الثانية – الناشر مكتة الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٦٩ م .
١٧٦ – **دول الطوائف** – مطبعة لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٦٠ القاهرة .
١٧٧ – **دولة الاسلام فى الأندلس** – العصر الأول -القسمان الأول والثانى الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٩ م الناشر مكتبة الخانجى بالقاهرة .
١٧٨ – **الدولة العامرية** – ط ١ – مطبعة مصر سنة ١٩٥٨ م .
١٧٩ – **مهرجان ذكرى ابن حزم بمدينة قرطبة** – مجلة قافلة الزيت عدد ٧ مجلد ١١ رجب سنة ١٣٨٣هـ .
محمد عبد الوهاب خلاف .
١٨٠ – **غرناطة فى عهد ملوك بنى زيرى** – رسالة ماجستير – كلية الأداب – جامعة عين شمس ١٩٧١ م .
محمد عزة دروزة .
١٨١ – **سيرة الرسول ، صورة مقتبسة من القرآن الكريم** – طبعة ثانية (عيسى الحلبى) ج ١ – ج ٢ .

د . محمد فاروق النبهان .
١٨٢ - **الاتجاه الجماعى فى التشريع الاقتصادى الإسلامى** - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ط ١ سنة ١٩٧٠ م .
١٨٣ - **نظام الحكم فى الإسلام** - مطبوعات جامعة الكويت سنة ١٩٧٤ م

محمد فتحى عثمان .
١٧٤ - **آراء من تراث الفكر الإسلامى** - الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ط ٢ سنة ١٩٦٩ م .

محمد كرد على .
١٨٥ - **كنوز الأجداد** - تصحيح وفهرست صلاح الدين المنجد - الترقى بدمشق سنة ١٩٥٠ م

محمد المنتصر الكتانى
١٨٦ - **معجم فقه ابن حزم الظاهرى** -المجلدان الأول والثانى - لجنة موسوعة الفقه الاسلامى ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع . دمشق مارس ١٩٦٦ م . ذو القعدة سنة ١٣٨٥ هـ .

محمد هشام الأيوبى .
١٨٧ - **أسباب الإلحاد عند ابن حزم** - مقال بمجلة الاعتصام المغربية العدد رقم ٣ (صفر سنة ١٣٩٦ هـ)

د . محمود أبو السعود
١٨٨ - **الاقتصاد فى المذهبية الإسلامية** - مجلة المسلم المعاصر البيروتية عدد شوال سنة ١٣٩٦ هـ .

المراكشى (ابن عذارى المراكشى) .
١٨٩ - **البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب** - المكتبة الأندلسية الجزءان الثانى والثالث - تحقيق ومراجعة ح . س كولان ليفى بروفنسال نشر دار الثقافة - بيروت لبنان .

المراكشى (أبو عبد الرحمن محمد بن محمد عبد الملك المراكشى) .

١٩٠ - **الذيل والتكملة لكتابى الموصول والصلة** - السفر السادس تحقيق إحسان عباس - دار الثقافة - بيروت ط ١ سنة ١٩٧٣ م .

المراكشى (عبد الواحد المراكشى) .
١٩١ - **المعجب فى تلخيص أخبار المغرب** - تحقيق المرحوم سعيد العريان ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

د . مصطفى الشكعة .
١٩٢ - **مناهج التأليف عند العلماء العرب** - قسم الأدب ط ٢ يناير سنة ١٩٧٤ م دار العلم للملايين - بيروت .

د . مصطفى محمد حسانين
١٩٣ - **المدخل إلى المدرسة الإسلامية فى علم الاجتماع** - مطبعة الكيلانى القاهرة ١٩٧٥ م الطبعة الأولى .

المغيرى (عبد الرحمن بن حمد بن زيد)
١٩٤ - **المنتخب ط ٢** المكتب الإسلامى للطباعة والنشر - دمشق سنة ١٩٦٥ م .

المقرى (أحمد بن محمد المقرى التلمسانى المتوفى سنة ١٠٤١ م)
١٩٥ - **نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب** ج ٢ ، ج ٣ تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، نشر دار الكتاب العربى - بيروت .
١٩٦ - **المقريزى (تقى الدين أحمد بن على) إمتاع الأسماع** محمود محمد شاكر ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١ م .

النباهى (أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهى المالقى الأندلسى)
١٩٧ - **تاريخ قضاة الأندلس** - وسماه كتاب المرتبة العليا فيمن يستحق القضاه والفتيا - المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ، (بدون تاريخ) .

ابن هشام .
١٩٨ - **سيرة ابن هشام** - بتحقيق مصطفى السقا وآخرين .

د . وديعة طه نجم
١٩٩ - **العلاقات بين العلماء فى العصر العباسى** - مقال - عالم الفكر الكويت ، عدد ١ م ١ أبريل سنة ١٩٧٠ م .

ويدجيرى (البان ج ويدجيرى) .
٢٠٠ - **المذاهب الكبرى فى التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبى** ترجمة زوقان قرقوط - دار القلم - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٢ .

ياقوت الحموى (الشيخ الإمام شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى الرومى البغدادى) .
٢٠١ - **معجم البلدان** - دار صادر للطباعة والنشر - بيروت .
٢٠٢ - **المقتضب من جمهرة النسب** - من منشورات مجمع البحوث العلمية - باكستان سنة ١٩٧٢ م .

يعقوب زكى
٢٠٣ - **ديوان ابن شهيد الأندلسى** - مراجعة الدكتور محمود على مكى دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة .

يوسف الشارونى
٢٠٤ - **طوق الحمامة** - مقال بمجلة المجلة عدد ١٠٢ يونيو سنة ١٩٦٥ م

يوسف القرضاوى
٢٠٥ - **فقه الزكاة** - دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها فى ضوء القرآن والسنة الجزءان الأول والثانى طبع دار الإرشاد بيروت ط ١ سنة ١٩٦٩ م ١٣٨٩ هـ .
٢٠٦ - **مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام** - الدار العربية للطباعة والنشر - لبنان - الناشر مكتبة الأقصى ، عمان سنة ١٩٦٦ م .

يوهان فك

٢٠٧ - **العربية: دراسات فى اللغة واللهجات والأساليب** - ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار - طبع مكتبة دار الكتاب العربى سنة ١٩٥١ - القاهرة - نشر مكتبة الخانجى - مصر .



المخطوطات

ابن حزم الأندلسى

(ا) الجامع .

(ب) جمل من التاريخ .

١ – رسائل ابن حزم – مخطوطات شهيد على ٢٠٧٠٤ (استنبول)

٢ – رسالة الأصول والفروع – مخطوطة شهيد على ٢٧٠٤ (مضمنة فى الفصل) (وتقع فى ٩٢ ورقة) .

٣ – رسالة عن حكم من قال : إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين – المخطوطة ٥ ورقات ونصف من ٢٣١ إلى ٢٣٧ (شهيد على ٢٧٠٤)

٤ – رسالة فى الإمامة – مخطوطة شهيد على ٢٧٠٤ (٢٢٧ ورقة)

٥ – رسالة فى الأمهات (٦٨٢ تاريخ معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية) .

٦ – رسالة فى مسألة الكلب – المخطوطة أربع ورقات من ورقة ٢٧١ إلى ٢٧٤ – مخطوطة شهيد على ٢٧٠٤ – عدد الأوراق ٢٦٤ تاريخ النسخ ٩٦٩٠ بخط نسخ كبير .

٧ – مخطوطة ابن حزم فى قواعد أصول الفقه – آخر المجلد الثانى من كتابه الإحكام فى أصول الأحكام الموجودة ضمن محفوظات مكتبة ابن يوسف بمدينة مراكش .

أبو طالب عقيل بن عطية القضاعى المتوفى سنة ٦٠٨ هـ

٨ – تحرير العقال فى موازنة الأعمال وحكم غير المكلفين فى العقبى والمال ر فى الرد على الحافظ الحميدى وشيخه ابن حزم) ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط

١٠٩ ق – ١٨٧ – ٤٢ نسخة ، بقلم أندلسى صغير بخط محمد بن عبد الرحمن بن يحيى فى ٥٦ ورقة .

الحميدى (أبو عبد الله محمد بن نصر فتوح بن عبد الله الأزدى المتوفى سنة ٤٨٨ هـ) .

٩ – تفسير غريب ما فى الصحيحين : البخارى ومسلم – المكتبة التيمورية ٤٥ – لغة ٣٦١ صفحة .

مؤلف مجهول :

١٠ – كتاب فى ذكر بلاد الأندلس – بالخزانة الملكية بالرباط – المغرب رقم ٥٥٨ .

(معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بخط مغربى واضح) .

فهرس الكتاب

الباب الأول

ابن حزم وعصره

الفصل الأول :

الفصل الثانى :

الفصل الثالث :

الباب الثانى

ابن حزم المؤرخ

الفصل الأول :

الفصل الثانى :

رقم الصفحة

الفصل الثالث :

الباب الثالث

الحضارة عند ابن حزم

خاتمة عن :

رقم الايداع : ٧١٣٣ / ٨٨
الترقيم الدولى : ×– ٠٤ – ١٤٧١ – ٩٧٧